

ÍNDICE

PRÓLOGO (por Jutta Wester).....	3
---------------------------------	---

ARTÍCULOS

Wolfgang Kuhlmann

De nuevo: Sobre la posición especial de la Ética del Discurso.....	5
--	---

Santiago Prono

Ética del discurso y democracia deliberativa. Un análisis desde la pragmática trascendental del lenguaje de Karl-Otto Apel	25
--	----

Andrés Crelier

Pensar sin lenguaje: el giro lingüístico frente al desafío de la etología cognitiva.....	43
--	----

Susana Otero

‘Explicitar lo implícito’ en las reflexiones sobre el pasado histórico después del giro lingüístico.....	61
--	----

TRADUCCIÓN

Raúl De Miguel

Karl-Otto Apel, “ ‘Hacia la paz perpetua’ de Kant como prognosis histórica desde el punto de vista del deber moral”	87
---	----

RESEÑAS

Dietrich Böhler, <i>Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende</i> , Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2013, 591 páginas. (por <i>Andrés Crelier</i>)	119
Guillermo Carlos Recanati, <i>Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone</i> . Ediciones del ICALA, 2013, 136 págs., ISBN: 978-987-1318-23-0. (por <i>Santiago Peppino</i>)	126
COLABORADORES	130

Patrocinantes**CASA BRU.** Vestimenta masculina**GIACOBONE.** División energía. Generadores eólicos y microturbinas hidráulicas**Hotel Menossi****Cr. Juan Carlos Vaschetto**

PRÓLOGO

El presente número de la revista ERASMUS está dedicado al tratado de problemas filosóficos. El artículo de Wolfgang Kuhlmann indaga el posicionamiento de la ética del discurso, desde su versión pragmático-trascendental, en relación con otras teorías éticas normativas. La tesis central es que la ética discursiva ofrece, tanto para la fundamentación como para la aplicación de la ética, un marco de reflexión tan amplio y abarcativo, que debe ser presupuesto por cualquier otra teoría ética (como el utilitarismo, el contractualismo, etcétera).

Los dos trabajos siguientes articulan, desde distintas perspectivas, una complementación crítica a la ética del discurso. Santiago Prono intenta mostrar una posible articulación entre lo político y lo moral en el contexto de la democracia deliberativa, sin que ello implique la necesidad de identificar ambas esferas de la filosofía práctica. El texto de Andrés Crelier reconstruye dos variantes del giro lingüístico (las de Apel y de Dummett), y discute algunos fenómenos de la etología cognitiva que cuestionan la afirmación de que el pensamiento humano depende del lenguaje, y de que virtualmente todo pensamiento es, por principio, expresable lingüísticamente.

El artículo de Susana Otero está dedicado al debate filosófico sobre la historia narrativista actual e intenta explicitar lo implícito en los tres niveles del ascenso semántico, como un desplazamiento de las condiciones de posibilidad de la conciencia (kantiana) hacia el lenguaje y el discurso histórico. En conexión con ello presenta la configuración de los eventos como hechos históricos, por medio del relato, en la comprensión configuracional y la forma narrativa (Mink). Luego aborda la significación histórica mediante los diferentes modos de describir el conjunto de acontecimientos históricos pasados (White). Finalmente expone la necesidad epistemológica de mantener la distinción entre los niveles del discurso histórico, la descripción de los hechos pasados

y la representación histórica de los mismos, tal como lo formula F. R. Ankersmit.

El presente número cierra con la traducción del inglés al español, por parte de Raúl De Miguel, del texto de Karl-Otto Apel “ ‘Hacia la Paz Perpetua’ de Kant como prognosis histórica desde el punto de vista del deber moral”, y las reseñas de Andrés Crelier, sobre un libro de Dietrich Böhler, y de Santiago Peppino, sobre el libro *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, de Guillermo Recanati.

J. Wester

DE NUEVO: SOBRE LA POSICIÓN ESPECIAL DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

Wolfgang Kuhlmann

I

En los años 60 y 70 del siglo pasado, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas han puesto en marcha, en una libre colaboración, la Ética del Discurso y, con ella, han hecho una de las contribuciones alemanas más importantes a la filosofía de posguerra. En mi opinión, el núcleo de ese proyecto consiste, por ejemplo, en las siguientes ideas: En vistas de problemas morales -es decir, de problemas que remiten esencialmente a la colisión de pretensiones e intereses de diferentes personas y que, para esas personas, confluyen en preguntas del siguiente tipo: “¿Qué debemos hacer (en este caso)?; ¿Qué obligaciones tenemos (en este caso)?; ¿Qué es lo que nos está permitido hacer (en este caso)?- la ética del Discurso sostiene que tenemos la obligación de elaborar las respuestas a estas preguntas en un discurso práctico, no-persuasivo, ilimitado y abierto a cualquiera, en el que participen todos los afectados e implicados, en el que se tenga en cuenta todo lo que, de alguna manera, pueda ser relevante y que lleve a soluciones en contra de las cuales no sea posible hacer objeciones racionales, es decir, soluciones a las que cada uno de los participantes en el discurso puede asentir libremente y sin sufrir ningún tipo de coerción. La Ética del Discurso fundamenta esta obligación por medio de la comprobación filosófico-trascendental de que nosotros, en tanto que seres racionales, regulados por la razón comunicativamente constituida, somos esen-

cialmente miembros de una comunidad de comunicación, en la cual nos encontramos ya siempre en un semejante discurso práctico y en la cual ya siempre hemos reconocido sus reglas.

En este aporte se pretende indagar más en detalle cómo se posiciona la *Ética del Discurso* –me refiero especialmente a la variante pragmático-trascendental- en relación con otras éticas normativas que compiten con ella, y cuál es la posición que tiene la *Ética del Discurso* entre las éticas normativas en general.

En un ensayo anterior (Kuhlmann, 2006b), había intentado mostrar que la *ética del Discurso* no es solamente una *ética normativa* entre otras o una *ética normativa adicional* del mismo tipo que las demás, sino que la *Ética del Discurso* tiene un estatuto especial en tal sentido de que –al ser responsable del discurso en general- tiene competencia / responsabilidad para toda la discusión filosófico-moral, en la que todas las posiciones filosófico-morales participan (y deben participar en la medida en que pretenden ser proyectos racionales). En tal sentido, la *Ética del Discurso* se distingue de las otras posiciones por el hecho de ser más comprehensiva, de abarcar de entrada la totalidad de la *ética normativa* y poder pretender, en consecuencia, el estatuto de una *ética-marco* que pone a disposición un marco general vinculante, dentro del cual las demás éticas pueden desempeñar el papel de procuradores de tópicos específicos de contenido (por ejemplo, de la utilidad, la justicia, el reconocimiento, la compasión, el cuidado, la responsabilidad, la prudencia etcétera). Este estatuto por ser competente para la totalidad, es decir, para todo y para nada en particular, tiene el precio de que posee un aspecto menos definido y más pobre de contenido que sus competidores.

Entretanto, pienso que con ello no se ha determinado suficientemente la posición especial de la *Ética del Discurso*. Advierto, más bien, que existe una serie de indicios fuertes a favor de que aquí es posible justificar una afirmación que va mucho más lejos. Si se toma en consideración la historia de la *ética* como proceso de investigación y de desarrollo a lo largo del cual la competencia de las diferentes formas de *ética* se desarrolla en dirección a algo así como la “opinión final en la *ética*”, entonces hay una serie de argumentos a favor del hecho de que, con la *Ética del Discurso* (la cual hace su aparición relativamente de forma tardía en la historia de la *ética*) ya se han hecho visibles ciertos rasgos de la “opinión final”, es decir, que hay indicios del contorno definitivo de la *ética normativa*. Se puede sostener esto, puesto que

una serie de características de la Ética del Discurso aporta, respecto de teorías en competencia, mejoras que parecen ser imbatibles, dado que aún no han llegado a límites indefinidos.

En este aporte quisiera revisar, en primera instancia (punto II), estos indicios en particular. Conciernen a los siguientes cinco puntos: 1) La determinación del marco y de la envergadura de la ética (Kuhlmann, 2006b); 2) la determinación del principio moral, 3) la determinación del procedimiento para averiguar lo correcto dentro de lo particular (aplicación I), 4) la determinación realista de lo correcto dentro de lo particular (aplicación II), 5) la fundamentación de la ética. En la parte conclusiva, relativamente breve (parte III), quisiera hacer plausible, por medio de un argumento general, que mi apreciación de las condiciones no es del todo modesta y sonámbula como pareciera ser a primera vista.

II

Para comenzar, la reflexión que sigue es relevante, puesto que estamos tratando la posición de la Ética del Discurso dentro del marco de la ética filosófica en su totalidad.

En mi opinión, la división más apropiada del campo de la ética filosófica en general es la que Habermas (1998) ha diferenciado mediante los conceptos de “razón ética” y “razón moral” (Habermas, 1991: 100-118; Kuhlmann, 1981: 11-30). En este sentido, la moral es esencialmente el intento de responder de forma racional, con ayuda de argumentos intersubjetivamente válidos, a preguntas como las siguientes: “¿Qué debemos hacer?, ¿Qué nos está permitido? y ¿Qué está prohibido?”. “Ética” se denominaría así¹ al esfuerzo de discutir racionalmente preguntas del siguiente tipo: “¿Qué es lo bueno para mí”, ¿Cuál es la vida que yo realmente deseo? y ¿Qué es una vida buena, lograda?”, sabiendo que, por cierto, no es posible ni tiene sentido obtener respuestas intersubjetivamente vinculantes.

A través de las preguntas centrales se obtiene la relación lógica de los dos ámbitos: es obvio que el interactuante que se ocupa de estas preguntas tiene que responder primero cuestiones como: “¿Qué debemos hacer?” y “¿Qué nos está realmente permitido?”, porque estas preguntas abren el espacio y el marco de lo permitido, dentro del cual recién pueden formularse razonablemente y bajo consideración

del punto de vista moral preguntas del segundo tipo: “¿Qué es lo que realmente queremos?”

La Ética del Discurso forma parte del “uso moral de la razón práctica”, es decir, pertenece a aquel tipo de filosofía práctica en el que se trata de la elaboración de un marco vinculante para todas las demás preguntas prácticas -un marco que, en esta medida, tiene la primacía dentro del marco de la ética filosofía en su conjunto.

De este modo podemos dedicarnos al punto 1). Por cierto que hay muchas éticas que, en este sentido, son éticas deontológicas, es decir centradas en conceptos como “deber”, “tener que hacer”, “obligación” (por ejemplo, el utilitarismo, la teoría de la justicia, el contractualismo, la ética del reconocimiento, etcétera) que compiten entre ellas por el estatuto de ser la ética (deontológica) correcta. ¿Cómo se posiciona la Ética del Discurso respecto de esta competencia?

La Ética del Discurso tiene una posición especial en el sentido en que apuesta, de entrada, a la totalidad de la competencia, a todo el juego, no a posiciones partidarias dentro del juego. Apuesta a toda la discusión ética/moral, tanto dentro de cómo también entre los diferentes partidos.

Su posición especial se muestra con contundencia cuando se reflexiona sobre cuáles son los argumentos que pueden jugar un papel dentro del discurso práctico de la Ética del Discurso. La respuesta es: Todos los posibles, y entre ellos sobre todo aquellos que, hace tiempo ya, han sido elaborados y sistematizados exitosamente dentro de las posiciones de contenido arriba mencionadas, los argumentos provenientes del utilitarismo, de la teoría de la justicia, de la teoría del reconocimiento, etcétera. Además se puede preguntar: ¿Cuál es el marco para los argumentos en disputa entre las posiciones de contenido mencionadas? La respuesta es obvia: el discurso práctico en su totalidad.

Ahora bien, la Ética del Discurso se atiene a la base de la disputa y de la competencia, que es común a todas las éticas y que va mucho más allá de las posiciones particulares: se atiene al discurso práctico en general. De este modo se presenta como competente para el marco formal general dentro del cual se pueden hacer valer luego los argumentos de contenido -influenciados, por cierto, por este marco mismo, como veremos en breve-. En este sentido es una ética macro para la ética-marco, y vuelve a determinar así, de un modo no discrecional, el alcance y los límites de la ética normativa. En este sentido, el alcance de la ética llega hasta donde es posible decidir acerca de cuestiones

prácticas, sobre cuestiones de corrección normativa, con argumentos intersubjetivamente válidos. Si uno se mantuviera por debajo de este nivel y se orientara en lo que respecta al alcance y los límites sólo en las posiciones particulares de contenido, se correría el peligro del reproche de ser parcial e incompleto. Ir más allá de estas determinaciones y permitir más (incluso cuestiones que no pueden ser defendidas racionalmente con argumentos intersubjetivamente válidos), se permitirían en última instancia exigencias morales que no podrían ser exigidos por de los actores racionales. En este sentido, una delimitación por medio de argumentos prácticos racionales no es cualquiera.

Una consecuencia importante de esta nueva determinación reside en el hecho de que las posiciones de contenido que compiten dentro de este juego (el utilitarismo, la teoría de la justicia etc.) ya no pueden hacerse valer como representantes del juego como tal, es decir, como éticas completas, sino sólo como representantes de jugadas típicas, como sistematizaciones de aspectos parciales de la ética.

Punto 2) La Ética del Discurso tiene la pretensión de ocupar una posición especial también en relación con su formulación del principio moral.

Partimos nuevamente del hecho de la competencia entre sí de múltiples éticas, lo cual tiene que ver justamente con la formulación “correcta” del principio moral. En vista de esta competencia en la que se trata especialmente de si en la determinación del punto de vista moral se ha procedido en cada caso de modo parcial, y de si los puntos de vista parciales que se han generado en este proceso han sido ponderados correctamente² surge el problema de cómo es posible decidir la disputa y de cómo puede ser respondida racionalmente en última instancia la pregunta acerca del principio moral adecuado y “correcto”.

Ahora bien, en primer lugar queda claro que ni siquiera es posible que exista la disputa o la competencia en tanto que emprendimiento racional si es que, desde el comienzo, no está ya en juego, es decir, si no está dado de algún modo, aunque sea implícitamente, un principio común, un principio estándar, que permite evaluar si las propuestas son mejores o peores. En segundo lugar también es evidente que, como solución o respuesta, sólo será aceptable algo que sea posible de defender racionalmente en el discurso. Todo lo demás no tendría valor. Pero, de este modo, ya está seguro de antemano que solamente cuenta aquello que en un discurso ilimitado (en relación con el número de participantes, el tiempo y los puntos de vista) de interlocutores dis-

cursivos que se reconocen y tratan mutuamente como libres e iguales puede encontrar el asentimiento libre de todos, es decir, lo que puede convencer a cada todos y cada uno. Si se lesionara cualquiera de las condiciones nombradas, habría que relativizar el posible resultado del discurso en virtud de las condiciones imperfectas de su origen, lo que limitaría decisivamente su validez y capacidad de obtener un consenso.

Con esta reflexión sobre las condiciones procedimentales irrebasables, para las que no tenemos alternativa respecto del descubrimiento del principio moral “correcto”, lo buscado mismo ya ha sido puesto en el centro del enfoque. Porque ahora hay que concluir que el proceso de descubrimiento del principio moral “correcto” tiene que tener como consecuencia que habrá que limar o completar en cada una de las propuestas discutidas o en cada uno de los candidatos todo aquello que los distingue desde un punto de vista relevante de los nombrados presupuestos normativos (de que los interlocutores discursivos se reconocen y tratan como racionales, libres e iguales).

Es posible explicitar el mecanismo de este proceso del siguiente modo: Supongamos que, en el caso de este discurso, trataríamos con propuestas que no satisfacen del todo el aspecto de la justicia o del trato igualitario (como puede ocurrir en determinadas variantes del utilitarismo), entonces –sostenemos– no podría quedar oculto que, en un discurso ilimitado entre aquellos que deben decidir sobre un principio moral y quienes, para lograrlo, tienen que reconocerse y tratarse estrictamente como iguales, el acuerdo discutido posicionaría mejor, a la larga, a algunos de ellos que a otros. Pero, si son libres y racionales, ellos no podrían asentir este acuerdo (lo que se visualiza especialmente bien en los casos en que los interlocutores discursivos son personas que no defienden intereses propios sino que además tienen la función de ser tutores de otros). – Consideraciones de este tipo³ dejan en claro que las nombradas reglas procedimentales del discurso pueden ser etiquetadas como regulaciones normativas últimas, que no pueden ser superadas por ninguna alternativa que – para sintetizar en una sola formulación– resulten ser una versión para nosotros irrebasable, no sujeta a nuestra voluntad ni discrecional, del principio moral.⁴

El hecho de que se trata de una versión no sujeta a nuestra voluntad del principio moral es confirmado, además, por las dos consideraciones siguientes: Por un lado, el principio se muestra como encarnación de un principio de universalización de cuarto nivel en el que la idea de

la igualdad de derechos es radicalizada hasta el máximo punto posible. (Kuhlmann, 2006b: 39, 64) Por otro lado, el principio moral ético-discursivo se corresponde de modo óptimo (es decir, aún mejor que el kantiano) con nuestras intuiciones morales pre-teóricas, bien entendidas. Y este es un hecho que puede ser explicado fácilmente por la procedencia del principio de las condiciones previas del discurso – que nos son familiares intuitivamente por medio del conocimiento de la acción de argumentar.

Con el descubrimiento del contenido normativo de los presupuestos del discurso, la competencia de la Ética del Discurso para el discurso práctico demuestra ser una competencia no solo para un marco neutral y completamente formal de la argumentación moral -tal como lo aporta, por ejemplo, la lógica-, sino como competencia para un marco que es esencialmente caracterizado por determinados contenidos. Para la persona que asiente voluntariamente el discurso práctico no queda más del todo abierto lo que se obtendrá de él como resultado, razón por la cual, por ejemplo, egoístas radicales (pero incluso también ya los representantes de la ética de la prudencia) no entrarán en el discurso sin más.

De lo que se acaba de afirmar se sigue lo siguiente: el hecho de que las posiciones que dentro del discurso práctico abarcativo aparecen como representantes especializados de determinados puntos de vista de contenido (utilitarismo, contractualismo, etc.) asumen la obligación de controlar la compatibilidad de lo sostenido oficialmente por ellos con los presupuestos de contenido del discurso de los que han hecho uso. Tienen la obligación de evitar enredarse en contradicciones performativas autodestructivas.

Punto 3) Una de las tareas más importantes de la filosofía práctica consiste obviamente en la respuesta a la pregunta: ¿Qué es exactamente lo moralmente correcto? Esta pregunta puede ser contestada en tres niveles diferentes: en el nivel del principio moral (sobre lo que acabo de decir algo), en el nivel de las normas de alcance medio (normas de acción como “no debes mentir”) y en el nivel de la acción concreta en esta situación. Los casos sistemáticamente más relevantes son, en este contexto, el principio moral mismo y, por el otro lado, el modo de acción en un caso concreto. Sólo en este tipo de casos puede ser que se trate realmente de lo que puede valer exactamente como lo moralmente correcto. Las normas de acción, en cambio, por principio no pueden expresar adecuadamente lo moralmente correcto porque esto

depende de la situación y de qué modo de acción sea el correcto en esa situación, es decir, que norma de acción tiene la primacía frente a las otras que, en consecuencia, tienen que retroceder en este caso. No obstante, una norma que, dado el caso, tiene que retroceder no puede ser comprendida como expresión exacta de lo moralmente correcto. Además, vale que las normas de acción de alcance medio, por más que sean pragmáticamente importantes, son prescindibles (lógicamente), dado que pueden ser obtenidas en cualquier momento a partir del principio moral en vista de determinados tipos de situaciones. (Kuhlmann, 2006b: 92, 108) En lo que concierne al principio moral hemos mostrado, hasta aquí, que el principio ético-discursivo tiene una posición especial en el sentido de que puede ser obtenido por medio de la reflexión sobre los presupuestos de la competencia de las diferentes formas de ética. Por cierto que con ello aún no se ha dicho nada sobre la capacidad del principio moral de hacer posible la determinación exacta de lo moralmente correcto en cada caso. En lo que sigue me referiré a este punto.

El procedimiento ético-discursivo para la determinación de lo moralmente correcto en la situación concreta es el discurso práctico. En él se trata esencialmente de aplicar el principio moral general – que está presente ya en los presupuestos del discurso- a situaciones concretas especiales o también a tipos de situaciones, es decir, de “hacerles justicia” en un sentido moral a determinadas situaciones o situaciones típicas.

Con la propuesta de que sea el discurso práctico mediante el cual habría que determinar lo moralmente correcto en cada caso, la *Ética del Discurso* se encuentra en competencia con propuestas correspondientes de otras éticas. En el utilitarismo, por ejemplo, se determina lo correcto esencialmente por medio de determinados cálculos previstos, que, en parte, pueden llegar a tener una complejidad considerable (Trapp); en las éticas de la justicia, la determinación de lo éticamente correcto pasa por determinados procedimientos de universalización, etcétera. El punto decisivo en esta competencia es, según mi opinión, el hecho de que la *Ética del Discurso*, en realidad, no propone ningún procedimiento determinado a modo de un método, sino solamente el discurso mismo, es decir, la discusión totalmente abierta, en cuanto a su metodología, de los interlocutores discursivos en la que no hay limitaciones respecto de la duración, ni del tiempo, ni de los puntos de vista a considerar, ni de los tipos de argumentos, y en la cual rige la

obligación de hacer todo lo que puede serle “útil al hallazgo de la verdad” y de omitir todo lo que lo podría obstruir (por ejemplo, invalidando sistemáticamente a determinadas personas u opiniones).

De este modo, la propuesta que hace la Ética del Discurso tiene el carácter y el estatus de una versión larga y detallada de esfuerzo racional en pos de lo moralmente correcto y, con ello, simultáneamente, el estatus de un marco último para todos los procedimientos y métodos especiales que tienen que valer como abreviaciones de la versión larga. El simple discurso abierto en el que, en primer lugar, todo tiene que ser problematizado, y en el que hay que considerar y examinar todo lo relevante, es el procedimiento más flexible, más minucioso y más seguro que tenemos a disposición para la solución de problemas de todo tipo. Por cierto que también es el procedimiento más complicado, más trabajoso y más lento. En comparación con él, todos los procedimientos y métodos específicos son abreviaciones y especializaciones del discurso, abreviaciones que ciertamente están ligadas a presupuestos -que, en el momento preciso, no pueden ser comprobados cada uno-, es decir, a abstracciones metódicas que luego, en última instancia, -y aquí se muestra nuevamente la posición especial- presuponen y exigen el control por medio del discurso abarcativo. Dado que el discurso práctico es el procedimiento más flexible, más minucioso y más seguro para la solución de problemas, y ya que de los posibles resultados vale lo mismo (los intentos de hacer justicia, en el sentido del principio moral, con cada situación particular), el procedimiento discursivo y los posibles resultados que resulten de él tienen el carácter de criterios insuperables, no-discrecionales para los procedimientos y los resultados.

La posición especial no-discrecional del discurso práctico como proceder para la determinación de lo moralmente correcto en el caso concreto se transmite / transfiere al principio moral mismo del que, hasta este momento, sólo pudimos decir que representa, en la competencia de los principios morales propuestos, el estándar común, que recién posibilita a la competencia la evaluación de las propuestas (se corresponde con ese estándar de modo óptimo). Ahora podemos agregar que el principio moral ético-discursivo también tiene una posición especial en el sentido de que posibilita la expresión insuperable, a saber: exacta, de lo moralmente correcto.

Punto 4) Recién hemos visto que dependemos del procedimiento del discurso si realmente queremos hacer justicia con una situación, incluso ya para esclarecernos acerca de lo que significa hacerle justicia

a una situación. En este sentido, el discurso es –tal como lo hemos introducido hasta aquí– indispensable para nosotros, y esto tanto como instrumento como también como criterio. –Ahora, en cambio, tenemos que prestarle atención al hecho de que, cuando nos apoyamos en el discurso, corremos peligro de no alcanzar la praxis real.

Parte esencial del discurso es la obligación de considerar todo lo que es relevante para el asunto en cuestión: Esta obligación nos lleva directamente a la idea de la auto-crítica de cada discurso –que quizá haya sido realizado con errores. Nos remite a la idea de la reflexión crítica sobre el procedimiento del discurso y sus riesgos (esto significa que el discurso, desde el inicio, tiene una constitución esencialmente reflexiva); y esto, por su lado, nos coloca en el marco del discurso práctico especialmente ante el problema de las condiciones supuestas con el discurso, de las condiciones de aplicación. Nos conduce a la idea de una crítica reflexiva de las condiciones de aplicación.

Si en un discurso dilucidamos lo que es lo exactamente correcto en una situación determinada, presuponemos, por lo general (al igual de lo que ocurre en casi todas las demás éticas; la única excepción clara es la ética de la prudencia, pero su estatus como ética es dudoso), condiciones fuertemente idealizadas y lo hacemos en dos puntos del sistema: Presuponemos, por un lado, condiciones ideales (o casi ideales) para la determinación de lo correcto en la situación (condiciones ideales de aplicación de la regla “¡En el caso de problemas morales, lleva adelante un discurso!”), especialmente que los demás son competentes y están dispuestos de participar en el discurso y, haciéndolo, se atienen a reglas. Por otro lado, suponemos generalmente condiciones de aplicación idealizadas para las proposiciones descriptivas determinadas, sobre todo el hecho de que las demás personas involucradas cooperarán, es decir, también seguirán las reglas morales. Esta es también, por ejemplo, la suposición de los argumentos de universalización en los que se buscan reglas que podrían ser aceptadas en una observancia general. (Ambos puntos están, por supuesto, interrelacionados: Quien no participa en el discurso tampoco cooperará en la praxis; quien participa en el discurso, cooperará probablemente también en la praxis.)

Ahora, bien, si contamos con condiciones de aplicación ideales, es decir, sobre todo, con el hecho de que los demás tomarán parte en el discurso y/o en la praxis, y si, en vista de las condiciones reales en las que lo demás de hecho no cooperan, no se corrige esta suposi-

ción idealista, entonces puede ocurrir que, de este modo, la moral sea llevada al absurdo, es decir que resulte ser inaplicable y no exigible (incluso para las personas con buena voluntad): inaplicable cuando los demás rehúsan ya el discurso práctico; no exigible, si en la praxis real no cooperan suficientemente.⁵

Con lo expuesto, el sentido de todo el proyecto depende ahora del trato correcto con las condiciones de aplicación, pero no –como en el punto anterior– en la dimensión general-particular sino en la dimensión ideal-real. La *Ética del Discurso* pragmático-trascendental tiene en consideración esta cuestión con la diferenciación de dos partes principales de la ética: una parte A, en la que se cuenta con condiciones de aplicación ideales, o casi ideales, y una parte B, en la que se trata de la aplicación de lo determinado en el discurso ideal a la praxis real, es decir, no-ideal. En la parte A, el principio moral es fundamentado y luego se examina en el discurso qué sería lo moralmente correcto en situaciones concretas (por ejemplo, en tipos de situaciones generales). En la parte B, en cambio, se trata de aplicar lo averiguado a la praxis no-ideal, es decir, de arreglárselas, en caso extremo, con condiciones en las que no se puede contar con a) la colaboración de los demás en el discurso y/o b) con su cooperación en la praxis real.

La idea fundamental de la nueva parte B es que, en el intento de averiguar el modo de obrar correcto se considera explícitamente, por un lado, las condiciones de aplicación fácticas y no se las omite –idealmente–, sino que con ello a) se buscan soluciones que estén lo más cercanas posibles a la exigencias ideales de la parte A, y b) se reconoce simultáneamente la obligación de colaborar, a largo plazo, en modificar las condiciones reales de aplicación o sea la praxis real en dirección a las condiciones de aplicación supuestas en la Parte A. Esto significa, por ejemplo, que si en caso de conflicto mi oponente ni siquiera está dispuesto a participar en un discurso sobre su posible solución, o ni siquiera a hablar de estar dispuesto a una cooperación bienintencionada en la praxis, entonces –en lugar del discurso que es, en realidad, lo exigido– habría que realizar un discurso supletorio sobre la solución del conflicto en el que me remite (con mis pretensiones de validez), por un lado, a la comunidad de comunicación ideal y, por el otro, a partes lo más amplias posibles de la comunidad real de comunicación (con la excepción importante de mi oponente que es partícipe del conflicto actual). En segundo lugar, hay que intentar, en este discurso, arribar a una solución exigible a todos los involucrados que dé cuenta

tanto de la deficiente o inexistente predisposición del oponente para la colaboración -hasta una predisposición a la violencia que incluso podría justificar una contra-violencia, por mi parte-; una solución que se encuentre lo más cercana posible a la correspondiente solución de la parte A. Parte de esta solución tendrán que ser previsiones capaces de mejorar las condiciones a largo plazo, previsiones, especialmente instituciones, que hagan menos frecuentes en el futuro los conflictos como el presente: por ejemplo, un sistema jurídico muñado de sanciones.

Ahora bien, sería posible objetar lo siguiente: Si al final de cuentas el resultado de la *Ética del Discurso* está esencialmente determinado por la parte B realista, ¿por qué habría que hacer tanto embrollo con la parte ideal A? La respuesta es la siguiente: Por un lado, los elementos ideales (supuestos) son inevitables para alcanzar las soluciones realmente correctas en relación con las cuales las soluciones fácticas representan sólo soluciones supletorias y descendientes, y con ellos, alcanzar también los criterios con las cuales hay que evaluar cada solución. Por otro lado, hay una gran diferencia si, desde el inicio, una moral moderada realista es declarada como lo correcto o si esta moral -en tanto que moral inevitable, aunque aún sostenible bajo condiciones especiales- todavía tiene que ser legitimada específicamente con respecto a sus limitaciones.

La posición especial de la *Ética del Discurso* en este punto se encuentra, por un lado, en el hecho de que la *Ética del Discurso* se hace cargo plenamente de la obligación, que estructuralmente forma parte del discurso, de no ser ingenua y de ser radicalmente autocrítica, y, por el otro lado, en el hecho de que es necesario tomar amplias precauciones -no usuales en otras éticas- para el tratamiento de la relación entre las condiciones ideales inevitablemente presupuestas y la praxis no-ideal real.

Punto 5) El último aspecto que quisiera abordar es el de la fundamentación de la ética. Aquí, la posición especial de la *Ética del Discurso* es particularmente espectacular. La fundamentación de una *Ética* trata de la defensa del principio moral (y, quizá también, de las reglas de un procedimiento de la ética) frente a escépticos de la moral, es decir, se trata de demostrar como válidos, de forma segura, las proposiciones prescriptivas primeras o últimas, los principios prescriptivos.

Se sabe que la *Ética del Discurso* resuelve este problema demostrando que, en tanto que seres racionales que elevamos pretensiones de validez respecto de nuestras convicciones -implícita o explícita-

mente representadas-, es decir, entre otros, también respecto de los presupuestos que guían nuestras acciones-, nos remitimos siempre ya mutuamente, de forma inevitable, a nosotros mismos como a quienes han de ser convencidos (no: persuadidos) respecto de la corrección de las respectivas pretensiones de validez. Es decir, nos comportamos mutuamente siempre ya (también) como participantes en un discurso en común y nos comprendemos y tratamos recíprocamente, de modo necesario, como racionales, libres e iguales (o sea, hemos reconocido siempre ya las normas correspondientes de reconocernos mutuamente como racionales, libres e iguales). Además, la *Ética del Discurso* muestra que estas condiciones a las que pertenece el reconocimiento de normas con un contenido moral claro son irrebables para nosotros; con ello ha demostrado y -en este sentido fundamentado- dichas normas con validez indiscutiblemente segura. (Kuhlmann, 2006b: 125-129)

Ahora es fácil mostrar (Kuhlmann, 1992: 150-207; 2006b: 9-74) que el procedimiento de la fundamentación reflexiva, es decir, trascendental-filosófica, iniciado de esta manera es el único posible. – La fundamentación mediante deducción no es de ayuda en el caso de los principios morales. La fundamentación lineal mediante la deducción de algo seguro a partir de algo ya seguro aparentemente sólo corre el problema y lleva a un regreso. No es posible proteger suficientemente los procedimientos de coherencia (x vale como fundamentado si puede ser comprendido como punto de intercesión dentro de una red de relaciones inferenciales recíprocas, que se ajustan cada vez más, entre convicciones (reflective equilibrium)) contra la objeción de que la red en su totalidad podría llegar a revelarse como contexto colectivo de engaño. Entonces sólo queda una fundamentación en la cual los procedimientos de deducción no juegan un papel relevante: el descubrimiento trascendental-filosófico de N_x como algo que siempre ya está presupuesto necesariamente en todas las actividades racionales, de modo tal que el intento de negar N_x tiene que desembocar en una contradicción performativa.

Muchas éticas influyentes que no se sirven de este procedimiento tienen la tendencia a minimizar el problema de ofrecer sólo fundamentaciones débiles o de conformarse con la mera reconstrucción de nuestras intuiciones morales pre-teóricas, de nuestro sentido moral, y/o de explicar que, de todas maneras, la fundamentación de la moral no es no posible ni necesaria. Estas no me parecen vías transitables.⁷ Pues,

en primer lugar, en vista de las exigencias de la moral que, por lo general, le exige algún tipo de renuncia, un actor racional tiene el derecho de exigir una razón para esta renuncia –si no fuera posible aportar una razón, la renuncia sería irracional–; y, en segundo lugar, hay escépticos serios e influyentes, como, por ejemplo Nietzsche, a quienes uno simplemente no puede ignorar.

En el caso del problema de fundamentación, la *Ética del Discurso* tiene una clara posición especial en la medida en que a) no evade el problema de la fundamentación, sino que lo convierte, más bien, en el centro de los esfuerzos por la ética, b) con su argumento reflexivo anti-escéptico emplea la forma más fuerte posible de fundamentación (una fundamentación que no depende de premisas problemáticas), y c) en la medida en que esta fundamentación es también intuitivamente muy convincente, porque desarrolla la moral -o sea, el concepto de corrección- a partir de los rasgos más centrales del concepto de una razón comunicativamente constituida.

Antes de llegar al final quisiera resaltar sintéticamente lo expuesto: Se trató de indicios para la posición especial de la *Ética del Discurso*, incluso con indicios a favor de que con la *Ética del Discurso* se han alcanzado los contornos de una forma definitiva de la ética que hasta ahora no se había alcanzado.

Estos indicios fueron:

1) que la *Ética del Discurso*, con la idea del discurso práctico, determina de una manera renovada no-discrecional el marco, el alcance y los límites de la ética normativa;

2) que la *Ética del Discurso* redefine el principio moral igualmente de modo no-discrecional, a saber, con el recurso a aquello que todos los participantes en el discurso práctico de la ética filosófica en tanto que interlocutores discursivos siempre ya han reconocido con su praxis discursiva y lo que, por consiguiente, tiene que valer como instancia última irrebalsable para la determinación de lo normativamente correcto;

3) que, por el hecho de que fija el discurso como su procedimiento específico, la *Ética del Discurso* se basa en un procedimiento que, de hecho, es insuperable e, incluso, en un procedimiento que ofrece un parámetro para la obtención de lo correcto en un caso especial;

4) que la *Ética del Discurso* pragmático-trascendental, al seguir la tendencia a la autocrítica reflexiva que pertenece al discurso, es la primera que descubre las relaciones complejas entre las condiciones ideales y reales como problema central de toda ética y las tiene en

consideración mediante intervenciones relevantes en la arquitectónica de la ética;

5) que la *Ética del Discurso*, con su procedimiento de fundamentación del descubrimiento reflexivo de las normas fundamentales como siempre ya reconocidas por todos,⁸ le abrió una perspectiva al hecho de que es posible resolver un problema antiguo, central, para muchos eterno (es decir, irresoluble): el de la fundamentación de la moral; ahora sí puede ser resuelto definitivamente.

La expresión “solución no-discrecional de los problemas” que ha sido utilizada repetidas veces tiene que ser comprendida en el sentido de que, frente de tal solución de problemas, ya no es posible pensar: “En el marco de un nuevo paradigma, el asunto se presentaría de un modo completamente diferente.” Esto no es posible, dado que algo como el cambio de paradigmas es pensable sólo sobre la base de condiciones invariables del discurso. Y a estas no nos estamos refiriendo.

III

Ahora bien, acerca de la apreciación expuesta de la posición especial de la *Ética del Discurso* quedaría por objetar lo siguiente: Las tesis son demasiado fuertes, las pretensiones demasiado altas y todo es muy poco modesto. Para finalizar, la siguiente reflexión al respecto:

Según mi opinión, la objeción tiene su origen esencialmente en el hecho de que se suele subestimar la relevancia del orden sistemático de los conceptos “ética” y “discurso” para la filosofía práctica. Yo sostengo, en cambio, que el hecho de relacionar los conceptos “ética” y “discurso” del modo como lo hace la *Ética del Discurso* modifica, al final, justamente toda la discusión dentro de la filosofía práctica y cambia justamente el estado de agregación de esta disciplina.

Hay que admitir lo siguiente: Si se observa la situación en la historia y en el presente de la filosofía práctica sin más, es decir, sin precauciones especiales -es decir, especialmente sin precauciones conceptuales-, entonces resulta, en primera instancia, una imagen confusa de los acontecimientos dentro de la filosofía práctica; una imagen que se encuentra determinada por la coexistencia compleja de proyectos totalmente diferentes, con principios y procedimientos muy disímiles, en la que los acontecimientos no son transparentes respecto de su es-

estructura y modo de progresión: no queda claro cómo funciona y, sobre todo, cómo seguirá y hacia dónde se desarrollará todo.

Pero esto cambia enseguida cuando se considera la relación entre Ética y discurso, es decir, cuando se entiende la filosofía práctica a grandes rasgos como discurso práctico. Hay buenas razones a favor de hacer esto, es decir, a favor de relacionar los conceptos de “ética” y de “discurso”, saber:

-Por un lado, el descubrimiento que fue decisivo para introducción original de la Ética del Discurso (Apel, 1973: . 2, 358-436,) de que, a espaldas de la ciencia y del discurso –cuasi como infraestructura de la ciencia y del discurso-, existen condiciones altamente morales de las cuales nosotros, en tanto que seres racionales, no podemos distanciarnos, y las cuales podrían asumir, en consecuencia, una función importante en la fundamentación de la ética.

-Por el otro lado la comprensión de la afinidad interna entre el discurso como el dominio propio de las razones y la fundamentación, por un lado, y la ética, por el otro, como empresa cuya tarea principal consiste en aportar razones prioritarias para la acción. Esta interrelación se muestra claramente en la situación estándar a la que apunta toda filosofía moral, y a la que toda filosofía moral pretende dar apoyo, cuando me pregunto: “¿Es correcto lo que yo quiero hacer ahora? y ¿Por qué es correcto? (o sea: “¿Ha sido correcto lo que he hecho...?”), entonces ya me encuentro claramente dentro de un discurso práctico.

-En tercer lugar, la comprensión de que, en última instancia, sólo puede valer como ética algo que puede ser aceptado racionalmente por seres racionales y libres (autónomos) –es decir, por mor de buenas razones-, en consecuencia, lo que es posible defender en un discurso.

Pero si se considera la relación interna entre ética y discurso, si se comprende la filosofía práctica en su totalidad como un gran discurso práctico, entonces la anterior imagen compleja y no transparente cambia del siguiente modo:

-En primer lugar, se hace visible el todo de la filosofía práctica como un todo uniforme y, con ello, su alcance, sus límites y su marco.

-En segundo lugar, el todo se torna transparente respecto de su estructura, su dinámica y su orientación final. Tiene la estructura y la dinámica –con las que estamos familiarizadas por la teoría de la ciencia y la epistemología- de un gran proceso común de investigación y de esclarecimiento: de un proceso que está orientado a determinar lo correcto en los tres niveles arriba diferenciados (principio moral, normas

de acción, modo de acción en una situación concreta). Así se torna transparente también que aquello que resultará siendo lo correcto por su contenido, y será anticipable por nosotros, será justamente aquello forzado por la infraestructura del discurso.⁹

- Y, en tercer lugar, queda claro que los problemas fundamentales de la filosofía práctica coinciden en gran medida con los problemas fundamentales de la teoría de la racionalidad, a cuyo centro pertenece la teoría del discurso en tanto que teoría del lugar en el que se decide racionalmente sobre la corrección de pretensiones de validez. Dado que los rasgos centrales de nuestra racionalidad son racionalmente irrebasables para nosotros, esto tiene como consecuencia que los problemas centrales de la ética se hacen accesibles para procedimientos trascendental-filosóficos, por ejemplo, para los argumentos reflexivos de irrebasabilidad.

Tomando todo esto en conjunto, la objeción ya no sigue siendo muy plausible.

Notas

1. En lo que sigue, la expresión ética será utilizada en el sentido usual, no en sentido habermasiano.
2. En este caso, las exigencias típicas son, por ejemplo, que habría que considerar más fuertemente el aspecto de la justicia o el de la utilidad o el del reconocimiento etc.
3. Lo recién presentado es una justificación del principio moral agudizado para fines específicos de nuestras reflexiones presentes. Se trata aquí de una variante especial del argumento de la irrebasabilidad usual en la ética discursiva pragmático-trascendental. Comparar, al respecto, el punto e).
4. El núcleo sería el siguiente: Somos obligados de resolver todas las cuestiones prácticas en un discurso práctico en el que nos reconocemos y nos tratamos mutuamente como libres, racionales e iguales.
5. El peso del problema algo subestimado de la exigibilidad se hace más claro si – como visto más arriba – partimos de que la persona moralmente bien intencionada es representante de protegidos. Si, asumiendo esta exigencia, obráramos sólo entre los moralmente involucrados, pero todos los demás no lo harían, entonces los protegidos podrían acusarlo con razón por el hecho de que él arriesgó intencionalmente su felicidad y sus oportunidades de vida sólo para resguardar su buena reputación. Aquí habría que recordar el argumento de Homann, de la ética económica, que *-mutatis mutandis-* es aplicable también en este caso: Si alguien obra moralmente sólo en el mercado, pero todos los demás solamente según la eficiencia económica, desaparecerá a corto plazo del mercado. Esto significa que, en tales condiciones, desaparecen los bien intencionados y los malos permanecen lo que no puede ser la intención de la moral.
6. Acerca de posibles objeciones en el sentido de que la irrebasabilidad y la validez moral (necesidad) de las normas no se llevan bien, ver: Kuhlmann (2006b: 125-129).
7. Ver al respecto el intento meritorio de Kellerwessel (2003).
8. Considero que la ventaja principal de la fundamentación trascendental-filosófica de la ética se encuentra en que la Ética del Discurso puede mostrar que hay determina-

das normas fundamentales que siempre ya han sido reconocidas por todos, y que en este sentido, puede partir de la base de que siempre ya existe un contenido prescriptivo vinculante. La mayoría de los intentos de fundamentación fracasan por el intento –que necesariamente sigue siendo en vano- de generar el contenido prescriptivo por medio de la fundamentación.

9. Por medio de la constelación de los participantes en el discurso entre ellos que tienen que comprenderse y tratarse mutuamente como libres, racionales e iguales.

Referencias

- Apel, K.-O. (1973), „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, en K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, 2 Ts., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 358-436
- Apel, K.-O., D. Böhler, G. Kadelbach (eds.) (1984), *Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge 2*, Frankfurt am Main: Fischer
- Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100-118
- Kellerwessel, W. (2003), *Normenbegründung in der analytischen Ethik*, Würzburg
- Kuhlmann, W. (1981), „Warum Normenethik?“, *Einheit 7 des Funkkollegs Praktische Philosophie / Ethik*, en Apel, Böhler, Kadenbach (eds.), 11-30
- Kuhlmann, W. (1992), *Sprachphilosophie, Hermeneutik, Ethik*, Würzburg, 150-207
- Kuhlmann, W. (2006a), *Beiträge zur Diskursethik*, Würzburg
- Kuhlmann, W. (2006b), „Ein neues Bild der philosophischen Ethik. Zur Sonderstellung der Diskursethik“ (conferencia de Moscú, 2005), en Kuhlmann, 2006a: 158-175

RESUMEN

El presente artículo indaga en detalle el posicionamiento especial de la Ética del Discurso –especialmente en su variante pragmático-transcendental- en relación con otras éticas normativas que compiten con ella, y cuál es la posición que tiene la teoría ético-discursiva entre las éticas normativas en general.

Palabras clave: Ética del discurso - fundamentación - aplicación

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel besteht in einer detaillierten Untersuchung der Sonderstellung der Diskursethik vor allem in ihrer transzendental- pragmatischen Variante im Verhältnis zu anderen, mit ihr konkurrierenden normativen Ethiken. Außerdem wird versucht, die Position zu bestimmen, die die Diskursethik neben anderen normativen Ethiktheorien allgemein einnimmt.

Stichwörter: Diskursethik - Begründung - Anwendung

ABSTRACT

This article explores in detail the especial position of Discourse Ethics -especially in its pragmatic-transcendental variant in relation to other ethical standards that contend with it, as well as the position that the ethical – discourse theory has amongst ethical regulations in general.

Key words: Discourse Ethics - Foundation - Application

Alexander von Humboldt



Stiftung / Foundation

We Quest the Best

The Alexander von Humboldt Foundation grants

Research Fellowships and Research Awards for long-term research periods in Germany

Programmes are open for highly qualified
scientists and scholars from

all countries

(for Germans: research stays abroad)

all disciplines

usually holding a Ph.D.

Apply any time!

Alexander von Humboldt Foundation

Jean-Paul-Strasse 12

D-53173 Bonn

phone: ++49-228-833-0

fax: ++49-228-833-199

e-mail: select@avh.de

<http://www.humboldt-foundation.de>

DAAD

Centro de Información y Asesoramiento

La representación del DAAD en Argentina
está a su servicio para toda consulta
relacionada con estudios en Alemania,
programas de becas del DAAD, universidades
y profesores en Alemania.

Con la finalidad de brindar información
acerca de las posibilidades que ofrece el sistema
universitario alemán, nuestro equipo de trabajo
también organiza eventos informativos
en las universidades argentinas y realiza presentaciones
en las ferias universitarias.
¡No dude en contactarnos!

DAAD

Servicio Alemán de Intercambio Académico

Corrientes 319, 1º Piso, sala 6
C1043AAD Buenos Aires
Tel./Fax: +54 - 11 - 4314 4722
daad@house.com.ar
www.daad.com.ar

ÉTICA DEL DISCURSO Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Un análisis desde la pragmática trascendental del lenguaje de Karl-Otto Apel

Santiago Prono

0. Introducción

La relación ética-política comporta un tema de análisis que ha dado lugar a amplios debates con la correspondiente confrontación de posturas encontradas. Quienes sostienen una concepción de lo político como una disciplina autónoma de la filosofía práctica se oponen a aceptar con carácter de necesidad tal relación con la ética. Por el contrario, aquellos que analizan el tema reconociendo la complejidad de las relaciones que inevitablemente se plantean en este ámbito de la filosofía (que también abarca al derecho) aceptan, con diversos matices, que efectivamente la ética se relaciona con la política.

El presente trabajo analiza la relación ética-política desde el marco teórico de la ética del discurso. La tesis a defender sostiene que, frente a la pretensión habermasiana de fundamentar una concepción de la democracia deliberativa sobre un principio del discurso no necesariamente identificado con la moral, el sentido reconstructivo de la dimensión pragmática de la argumentación que lleva a cabo el procedimiento de fundamentación de la ética del discurso de K.-O. Apel, no sólo permite explicitar dicha relación, sino también los aportes que esta teoría ética puede realizar para el mejoramiento de la calidad institucional del estado democrático de derecho.¹

1. Democracia deliberativa. Una introducción general

El concepto habermasiano de democracia deliberativa implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tienen que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados. Este concepto de lo político expuesto por el autor (aunque no exclusivamente) en su principal obra filosófico-político-jurídica, *Facticidad y validez* (1992),² comporta un carácter normativo y procedimental (pero también sustantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso. Este principio, que ocupa un lugar central no sólo en la teoría política, sino también en las teorías del derecho y de la moral de Habermas (y también de Apel), establece que las decisiones (en este caso) políticas son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio público de razones en busca de un consenso: “válidas son solamente aquellas normas a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1994: 138). Habermas concibe a este principio como un examen crítico-argumentativo de los presupuestos inherentes a una afirmación determinada. (Habermas, 1971: 23 ss.)³ Se trata pues de un modelo de toma de decisiones y su correspondiente justificación (legitimación) intersubjetiva, que por principio se opone a toda pretensión de imponer determinadas posturas sin exponer los fundamentos en los que se basa.

En relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita entonces a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su carácter reconstructivo, que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, esta teoría señala (o descubre) las presuposiciones normativas que hay que tener en cuenta como criterio de posibilidad y de validez de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos. La política deliberativa se basa en las reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) que son reconstruidas por la pragmática universal del lenguaje: “Es pues en nuestro contexto de intereses que con estas

consideraciones del proceso democrático se establecen también los criterios o puntos de referencia (*die Weichen*) para una conceptualización normativa del Estado y la sociedad (...) que se basa, en última instancia, en la estructura de la comunicación lingüística y en el orden no sustituible de la socialización comunicativa” (Habermas, 1994: 359-360).

En base a este análisis de tipo reconstructivo, que permite explicitar o descubrir la racionalidad inmanente a la interacción social, Habermas pretende combinar el punto de vista universal y el socio-histórico en su teoría política. En efecto, el filósofo refiere a una razón “históricamente situada” que si bien rechaza los meros contextualismos que derivan en posturas relativistas, por otro lado también se niega a adoptar puntos de vista abstractos que se distancien excesivamente de la facticidad propia del mundo de la vida (*Lebenswelt*). (Habermas, 1994: 390ss.; 1987: 323-324)

2. Democracia deliberativa y teoría del discurso

Se señaló antes que el principio del discurso ocupa un lugar central en la política deliberativa de Habermas. Esto se evidencia también en una tesis fundamental de esta teoría política, como es la de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, y en la que se expresa esta pretensión habermasiana de articular la validez con la facticidad. Esta tesis habermasiana se basa en el análisis que el filósofo realiza de las doctrinas liberal y republicana de la política, incorporando (y transformando) discursivamente parte de los presupuestos teóricos de cada una en el procedimiento decisorio de la democracia deliberativa.

Para la democracia deliberativa ambas concepciones se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una implicación de tipo material. Ambos principios son igualmente originarios, pues ninguno se deriva del otro, y por lo tanto tampoco hay necesidad de suponer que uno tenga prioridad sobre otro; esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública se exigen la una de la otra siendo igualmente originarias e interdependientes. (Habermas, 1994: 134-135, 373; 1999: 253; 2001: 156) Así, la tesis habermasiana sostiene, por un lado, que los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso “apropiado” de la autonomía pública que les garantiza los derechos políticos, si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones

de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Ahora bien, por el otro lado, y al mismo tiempo, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada igualitaria —es decir, que las libertades de acción subjetivas que están igualitariamente distribuidas poseen para ellos el “mismo valor”- si como ciudadanos del Estado, también hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común. Esta conexión constitutiva entre derecho y política democrática se justifica en que los derechos subjetivos sólo pueden ser puestos en vigor y cumplirse por organizaciones que tomen decisiones colectivamente vinculantes y, a su vez, estas decisiones deben su carácter colectivamente vinculantes a la forma jurídica con que están revestidas. (Habermas, 1994: 133; 1999: 253-254; 2006: 275-314; 2009a: 156; 2009b: 173; 2009c: 87-139)

Esta tesis sobre la relación entre republicanismo y liberalismo vertebraba conceptualmente el planteo teórico de la democracia deliberativa. Ahora bien, se trata de una tesis que se fundamenta en los presupuestos (habermasianos) del discurso argumentativo. En efecto, para el filósofo el estado de derecho constituido democráticamente, no sólo garantiza libertades negativas para los ciudadanos preocupados por el propio bien, sino que con el afianzamiento de las libertades comunicativas también se moviliza la participación de los ciudadanos en el debate público acerca de temas comunes que conciernen a todos (Habermas, 2009b: 156, 2006: 278, subrayado agregado; 1999: 255). Ciertamente que las precondiciones de la institucionalización jurídica de una praxis cívica se satisfacen a través de los derechos subjetivos, y también que sin derechos básicos que aseguren la autonomía privada del ciudadano, no habría un medio adecuado para aquel tipo de institucionalización. Pero, y este es el punto en cuestión respecto del reconocimiento habermasiano de los presupuestos del discurso argumentativo como punto de apoyo para la justificación de esta tesis sobre la identidad entre el derecho y la democracia, estos derechos que garantizan la participación política presuponen la posibilidad de su explicitación por medio de un determinado uso del lenguaje en el marco de un procedimiento democrático que permite garantizarlos (Habermas, 2009b: 156), y por lo cual sólo pueden reclamar legitimidad aquellas regulaciones que todos los posibles afectados pudieran aceptar como participantes en discursos racionales: “Si los discursos constituyen el lugar en el que puede formarse una voluntad política racional, entonces la presunción

de racionalidad que debe fundamentar el procedimiento democrático tiene que apoyarse en un arreglo comunicativo, determinando las condiciones bajo las cuales las formas de comunicación necesarias para una producción legítima del derecho puedan ser institucionalizadas jurídicamente” (Habermas, 1999: 253, subrayado agregado). Y en *Facticidad y validez* leemos en este sentido también que “la conexión interna entre soberanía popular y derechos del hombre (...) sólo se muestra cuando desciframos y desgranamos en términos de teoría del discurso la figura de pensamiento que representa la autolegislación, conforme a la cual los destinatarios son a la vez los autores del derecho” (Habermas, 1994: 169, subrayado agregado; 168).

La teoría de la democracia deliberativa de Habermas, tanto si se la considera desde un punto de vista general, como si se indaga en sus presupuestos teóricos básicos (p. e. su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular), toma como punto de apoyo para fundamentar sus pretensiones de validez el principio del discurso argumentativo. Se trata de una concepción del mismo que, admite el filósofo, se diferencia de la moral.

3. Principio del discurso y neutralidad moral en Habermas

Habermas estructura entonces su concepción de la democracia deliberativa en base a los presupuestos del discurso argumentativo. Se trata, sin embargo, y por esto las críticas de Apel, de una concepción del mismo planteada en términos (por momentos) independientes de la moral, que tematiza en los siguientes términos.

Aunque no es el lugar en donde por primera vez formula su postura al respecto, en *Facticidad y validez* Habermas explicita su idea del principio del discurso (D). A su entender el principio D representa un enunciado genérico a partir del cual se especifican el principio democrático y el principio del derecho, pues “este principio tiene un contenido normativo que explicita el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos, pero se ubica en un nivel de abstracción que (...) es neutral frente a la moral y al derecho”; en otros términos, él sólo permite explicar el punto de vista desde el que pueden fundamentarse imparcialmente normas de acción en general (Habermas, 1994: 138-140). En este se basa el principio moral, el principio democrático, y la tesis de que la legitimidad del derecho vigente sólo se explica a partir del procedimiento de formación democrática de la opinión y la voluntad. Y el hecho de que el principio D

es aquel sobre el que los demás se basan, significa aquí que estos se fundamentan a partir de la instancia que el mismo representa, es decir, un procedimiento intersubjetivo de deliberación llevado a cabo en términos de argumentos orientados a la obtención de consensos racionalmente motivados. Por esto en el marco de su concepción del derecho Habermas concibe al principio del discurso en términos moralmente neutrales: “El principio del discurso expresa los requisitos del sentido postconvencional de fundamentación. Este principio, ciertamente tiene un contenido normativo porque explicita el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos. Pero yace en un nivel de abstracción, el cual a pesar de este contenido normativo es todavía neutral frente a la moral y al derecho” (Habermas, 1994: 138; Habermas, 1983: 54; 1994: 139, 154. De Zan, 1996: 35).

El principio habermasiano del discurso es anterior a la especificación de la moral, porque el principio moral se establece recién a partir de una especificación de aquel para normas universales que, a diferencia de las normas jurídicas, son válidas para la conducta humana en general. Este principio representa pues una instancia anterior a toda afirmación respecto del valor moral de una norma o acción, es decir, es la condición de posibilidad de los juicios morales, y en tanto que tal es anterior a los mismos, ubicándose, dice Habermas, en un nivel de abstracción superior con respecto al principio de la moral y de la democracia, con los cuales se conecta pero no se identifica. (Habermas, 1994: 139, 2009a: 448-449)⁴

4. Razón y moral

Por supuesto, Apel no acepta esta interpretación (por momentos) moralmente neutral del principio del discurso, ya que a su entender el contenido moral está implícito en la misma práctica de argumentar. Se trata de presupuestos que necesariamente ya siempre se reconocen toda vez que se plantea una pretensión de validez mediante la formulación de un argumento, exponiéndolo a la consideración crítica de los interlocutores discursivos involucrados. La supuesta renuncia de Habermas a reconocer esto, que implica un debilitamiento normativo del principio D, “se efectúa como si ya no fuese verdad que al ingresar en el plano de la comunicación, todo el que argumenta ha de unir necesariamente a la ‘pretensión de verdad’ y a la ‘pretensión de veracidad’ de su acto lingüístico, una ‘pretensión de corrección’ moral

relevante. Dicha pretensión de corrección se refiere, entre otras cosas, al reconocimiento recíproco de la igualdad de derechos entre todos los participantes en la argumentación” (Apel, 2004: 131-132).

En opinión de Apel, entre las condiciones de posibilidad y de validez de la argumentación y del entendimiento intersubjetivo es posible explicitar ciertas presuposiciones de carácter moral, lo cual implica una conexión interna entre la razón y la moral que no puede negarse sin a la vez presuponerla como condición trascendental de posibilidad del planteamiento de argumentos. Se trata de una conexión que el filósofo viene señalando en sus escritos sobre la ética del discurso desde comienzos de la década de 1970 a partir de La transformación de la filosofía: “... junto con la comunidad real de argumentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental. Por ejemplo, la mentira haría abiertamente imposible el diálogo de quienes argumentan; y lo mismo podría decirse válidamente de la renuncia al entendimiento crítico y a la explicación y justificación de argumentos. Brevemente, en la comunidad de argumentación se presupone el reconocimiento recíproco de todos los miembros como interlocutores discursivos con iguales derechos” (Apel, 1973: 400).

Esta norma moral fundamental que aquí señala Apel refiere al reconocimiento recíproco de los interlocutores en tanto que miembros de una comunidad de argumentación, cuyos argumentos deben tenerse en cuenta como aportes para la justificación de decisiones y normas. Se trata de una norma inherente a la racionalidad misma que este filósofo señala a partir de la reflexión estricta, de carácter reconstructivo, sobre los presupuestos del lenguaje argumentativo. En este punto Apel tiene en cuenta la distinción entre la estructura performativa y proposicional de los enunciados en el discurso para mostrar que, aun si pretenden ser no-valorativos, estos están ya ligados a una acción comunicativa que presupone normas morales reconocidas por todos los miembros de la comunidad de comunicación: “cada enunciado sobre hechos, que como tal debe ser justificado, presupone en su estructura pragmática profunda (*pragmatische Tiefenstruktur*) un complemento performativo (por ejemplo ‘yo afirmo por la presente ante cualquier posible oponente que...’, etc.). (...) En este contexto el entendimiento intersubjetivo sobre el sentido y la validez de los enunciados (...) presupone una ética” (Apel, 1973: 401). El hecho mismo de que las pretensiones de validez problematizadas sean planteadas en el nivel del discurso argumentati-

vo, demuestra ya para Apel la interdependencia, vía reflexión pragmático-trascendental, entre racionalidad discursiva y moral. Para el filósofo esto expresa el verdadero sentido del discurso argumentativo y de sus reglas necesariamente presupuestas.

En Apel el señalamiento de los presupuestos morales inherentes a la argumentación se fundamenta entonces en los presupuestos inherentes al hecho mismo de argumentar, que ya siempre hay que presuponer cuando se forma parte de procesos deliberativos e intersubjetivos orientados a la búsqueda de la verdad o la justicia, o más en general, a la resolución de pretensiones de validez problematizadas. (Apel, 1987: 286; 2002: 163; Maliandi 2006: 231ss., esp. 234) En este sentido también ha señalado el filósofo en otro lugar que la estructura comunicativa de la razón presupone un principio moral básico en la medida en que "(...) aquel que argumenta seriamente tiene que hacer valer, tanto si lo admite como si no, las condiciones y los presupuestos, ideales y universalmente válidos, de la comunicación en una comunidad ideal de comunicación. Y a estas condiciones pertenecen también presupuestos moralmente relevantes en el sentido, por ejemplo, de normas ideales universalmente válidas. En tanto que argumentamos, y junto con la razón comunicativa qua racionalidad discursiva, hemos reconocido ya siempre la validez de la ley moral en forma de un principio ético del discurso" (Apel, 1991: 157-158, 159).

El propio recurso a la racionalidad y la argumentación con que la misma se identifica comporta ya siempre (*immer schon*) un necesario carácter moral. Esta "ley moral" que aquí señala Apel como presupuesta en el discurso filosófico, refiere ya no sólo a la pretensión de validez de corrección moralmente relevante, sino también a la corresponsabilidad en la solución de los problemas que se quieren resolver argumentativamente, la cual por supuesto implica un reconocimiento de igualdad de derechos de todos los participantes en la argumentación. Los presupuestos morales del discurso argumentativo son condiciones universales y trascendentales de posibilidad del eventual acuerdo al que se llegue (y claramente también de la argumentación que lo precede). Se trata, nuevamente, de presupuestos que no pueden negarse sin autocontradicción performativa,⁵ pues la argumentación comporta normas morales básicas constitutivas de este juego de lenguaje.

Ahora bien, dado que el discurso argumentativo presupone la moral como su condición trascendental de posibilidad, la pregunta que a partir de aquí entonces se plantea, es ¿qué concepción de la política de-

liberativa es viable asumir, sin por ello interpretar lo político como una parte de la moral, desconociendo de este modo su autonomía dentro de las diversas esferas de la razón práctica?

5. Democracia y ética discursiva

Un modo de responder la pregunta planteada es teniendo en cuenta la concepción habermasiana del discurso, expuesta en el marco de las Tanner Lectures (1986), cuando aún no confrontaba abiertamente con Apel acerca del carácter esencialmente moral de la argumentación.⁶

En su trabajo titulado “Derecho y Moral”, expuesto por primera vez en las conferencias citadas, y desde entonces publicado en varios lugares (Habermas 1987, 1988a, 1988b, 1991, 1994), Habermas analiza la relación entre derecho, política y moral con el fin de explicitar cómo es posible que, a partir de su proceso de generación, la legalidad del derecho esté revestida de legitimidad, y por lo cual justifica su concepción de la justicia y del estado de derecho democrático.

El filósofo refiere a un “simultáneo entrelazamiento” (*gleichzeitige Verschränkung*) entre derecho y moral, señalando que “la legalidad sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho, y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean permeables a los discursos morales” (Habermas, 1994: 565, subrayado agregado). Habermas aclara en qué sentido hay que entender esta concepción de la moral ligada a tales procesos de fundamentación: “Una dominación ejercida en forma de derecho positivo, obligado a legitimar y fundamentar, debe su legitimidad a un contenido moral implícito en las cualidades formales del derecho. [Pero el contenido] formal del derecho no puede considerarse en términos concretistas, afirmando [determinados] rasgos semánticos. La fuerza legitimadora la tiene más bien el procedimiento que institucionaliza exigencias de fundamentación, y la vía para su resolución argumentativa” (Habermas, 1994: 563, subrayado agregado).

Aquí se aborda la conexión moral-derecho desde el punto de vista del procedimiento democrático legítimo de producción jurídica, explicitando las condiciones que fundamentan la racionalidad de decisiones referidas al contenido concreto de las normas del derecho. El carácter normativo del procedimiento democrático de producción legislativa (i.e.

política) de normas jurídicas, se funda en el punto de vista moral que es constitutivo de la pragmática de la argumentación moral, el cual se aplica a las condiciones comunicativas de un procedimiento político que constituye la base de la institucionalización del orden jurídico (por esto Habermas habla de un “procedimiento puro”). Este carácter moral que Habermas reconoce como inherente a la pragmática de la argumentación, lo concibe en el sentido de que “la moral ya no flota por encima del derecho, sino que emigra al interior del derecho positivo pero sin agotarse en él. La moralidad, que (...) se instala en el derecho mismo, es ciertamente de una naturaleza puramente procedimental; ella se ha despojado de todo contenido normativo específico, y se ha sublimado en un procedimiento [democrático] de fundamentación y aplicación de contenidos normativos posibles” (Habermas, 1994: 568). En los procedimientos legislativos, dice el filósofo, esta moralidad “puede hacerse efectiva de la siguiente manera: hacer que los discursos sobre objetivos políticos se establezcan bajo las restricciones del principio del posible asentimiento general, es decir, del punto de vista moral que tenemos que observar en la fundamentación de normas” (Habermas, 1994: 597) (se trata, claro está, del punto de vista que ha reconstruido la ética del discurso).

El punto en cuestión de este reconocimiento de la moral como constitutiva de la argumentación, y de los correspondientes procedimientos intersubjetivos de fundamentación racional de decisiones y normas del estado democrático de derecho, es que ello es posible de explicitar en base al método reconstructivo-trascendental de los presupuestos de la dimensión pragmática de la argumentación que lleva a cabo la ética del discurso para la fundamentación racional última de las normas morales. En este sentido puede considerarse a esta teoría ética como un punto de apoyo ineludible para la formación democrática de la voluntad, orientada, según Apel, a la realización aproximativa de las condiciones comunicativas ideales para el entendimiento intersubjetivo sobre temas de interés colectivamente vinculantes. (Apel, 1988: 468) Más aun, teniendo en cuenta tal carácter reconstructivo de esta teoría ética, que permite explicitar el rasgo moralmente constitutivo del discurso y que (a pesar del Habermas de *Facticidad y Validez*) por ello resulta inherente al concepto de política deliberativa, también es posible asignarle un rol clave para el mejoramiento de las instituciones democráticas, el cual se relaciona con el ejercicio de la crítica respecto del desempeño de las mismas.⁷

La ética del discurso concibe a la democracia instituida en el marco de un estado de derecho, no meramente como un procedimiento, sino, afirma Apel, “como una fundamentación de principio. Es la realización aproximativa de una idea” (Apel, 1978: 187). Michelini sostiene que el principio de la ética del discurso “ofrece un criterio metapolítico de orientación y de crítica para toda teoría política de la democracia, [y] sólo sobre esta base filosófica, que interpreta el procedimiento de legitimación de las normas públicas de convivencia a la luz de los principios éticos universales discursivo-consensuales, la teoría política puede asegurarse por principio las condiciones de crítica y la posibilidad de evitar que las acciones y decisiones políticas sean reducidas a meros hechos estratégicos. (...) El principio ético discursivo-consensual como forma de legitimación de las decisiones públicas intersubjetivamente vinculantes, por el cual todas las decisiones e instituciones estarían sujetas a la discusión pública y al consentimiento de todos los afectados, aparece así no sólo como la idea nuclear de un estado de derecho democrático, sino como la única forma plausible de racionalización del poder político” (Michelini, 1991: 334-335).

Ahora bien, este aporte de la ética del discurso dado a partir del sentido crítico señalado en la cita precedente, no debe interpretarse como una instancia externa al procedimiento deliberativo de confrontación de argumentos, ubicándose en una posición superior para desde allí analizar y juzgar las prácticas institucionales. (Cortina, 1993: 109; 1995: 181ss.; Camps, 1991: 248, 249-250, 254) Puesto que la ética del discurso no adopta ningún método constructivista, sino reflexivo y reconstructivo de las condiciones de validez de la argumentación, el sentido crítico que esta teoría puede ejercer, no se ubica en un nivel distinto de las prácticas habituales, sino que se plantea desde un punto de vista interno, y se justifica teniendo en cuenta este carácter reconstructivo, por el cual esta (teoría ética) se constituye en un (pero no el único) criterio para el análisis y la crítica del funcionamiento de las instituciones del estado democrático de derecho (que Habermas conceptualiza en términos de su teoría del discurso). De hecho en sus conferencias (de 1986) antes señaladas, Habermas concibe un concepto de “estado de derecho con división de poderes, que extrae su legitimidad de una racionalidad [argumentativa] que garantiza la imparcialidad de los procedimientos legislativos y judiciales. [Y para el filósofo este concepto] no representaría otra cosa [más] que un estándar crítico (*ein kritischer Maßstab*) para el análisis de la realidad constitucional” (Habermas,

1994: 598-599 -subrayado agregado-). Y para S. Benhabib la ética del discurso desarrolla un criterio, no sólo normativo, sino también crítico con el cual juzgar las decisiones institucionales, así, a su entender “la tarea crítica de una teoría discursiva (como en el caso de esta teoría ética) es desarrollar presuposiciones morales a favor de la radical democratización de tales procesos” (Benhabib, 1995: 353; 352-355).

La ética del discurso puede contribuir entonces con esta concepción del estado democrático de derecho asumiendo el papel de la crítica que aquí mencionan Habermas, Benhabib, y antes también Michelini, pero entendiendo este rol en el sentido de que la tarea fundamental de la ética del discurso se limita a analizar “desde dentro” el desempeño de las instituciones democráticas, y a partir de cuya crítica inmanente es posible (luego) señalar la necesidad de vincular el discurso crítico libre, público e irrestricto orientado al consenso, con los procedimientos de fundamentación de las normas y decisiones políticas, jurídicas, etc., como así también con los correspondientes intentos de resolución de conflictos. Así, el discurso filosófico de fundamentación ética del discurso puede contribuir a la consolidación y a la ampliación del sistema democrático, así como a la autocorrección de sus falencias o desviaciones. (De Zan, 1991: 297)

En los ordenamientos políticos constitucionalmente reconocidos, el ejercicio de la crítica comporta una tarea cuyo desafío consiste en que ella tiene que poder poner límites a la autoridad del gobernante, de modo que la misma no derive en autoritarismo (que es lo contrario de la crítica porque rechaza a esta última, la combate y procura reprimirla, como en el caso de las dictaduras, que constituyen el ejemplo clásico del mismo). Precisamente esta es una de las razones por las cuales en los diseños institucionales de los estados de derecho contemporáneos se establecen diversos mecanismos constitucionales, entre los que se destaca el control judicial de decisiones democráticas sancionadas por los otros poderes del Estado (Ejecutivo y Legislativo).⁸

A partir de su método reconstructivo para la fundamentación racional de las normas morales, la ética del discurso evidencia entonces su capacidad para advertir sobre los problemas del ordenamiento político de las sociedades contemporáneas que requieren de una solución, pero que no siempre son suficientemente explicitados.

6. Conclusión

La cuestión de la justificación de los sistemas democráticos constituye un importante campo de aplicación de la ética del discurso. Independientemente de sus posibles dificultades, esta teoría ha logrado explicitar la concepción ética subyacente al estado democrático de derecho: el reconocimiento, a veces tácito y a veces expreso, pero en todo caso siempre presente, no sólo de que los conflictos que se producen en el seno de la sociedad tendrían que ser resueltos mediante la búsqueda de consensos (Maliandi, 1991), sino que además ello sólo es posible a partir del reconocimiento de principios morales básicos que subyacen al ordenamiento político-jurídico y que, en última instancia, son aquellos sobre los que se basa la interacción social a niveles concretos, fácticos, y para cuya explicitación se requiere de un método reconstructivo, de carácter trascendental, de los presupuestos inherentes a la dimensión pragmática del discurso argumentativo, como el que forma parte del procedimiento de fundamentación racional última de las normas morales que establece la ética del discurso de Apel. Ciertamente, estos presupuestos filosóficos de la teoría no constituyen el único criterio desde el cual poder entender y analizar el desempeño de las instituciones democráticas: justicia, igualdad, eficiencia, estabilidad y predictibilidad, son también criterios relevantes. Pero para el desarrollo y aplicación de los mismos se requiere de un tal método (reconstructivo) como su condición de posibilidad y validez.

Esta teoría ética cuenta entonces con las herramientas conceptuales para tematizar sobre un concepto de estado democrático de derecho fundamentado en base a los presupuestos de la teoría del discurso, lo cual posibilita el análisis crítico del desempeño de sus instituciones como punto de apoyo para el mejoramiento de la calidad democrática.

Notas

1. En este marco se considera a la ética y a la moral como dos instancias de la razón práctica que están interrelacionadas, concibiendo a esta en el sentido de la forma incondicionada del deber y la obligación con pretensiones universales de validez, y a aquella como el conjunto de creencias, valores, actitudes o ideales que configuran una "personalidad cultural básica" que pueden justificarse racionalmente en su contexto, pero no son universalizables. Esta diferenciación es coherente con la ética del discurso como teoría de fundamentación procedimental última y discursiva de las normas morales por parte de los propios sujetos involucrados, socio-históricamente situados.
2. Si bien esta obra apareció por primera vez en ese año, aquí se tendrá en cuenta la

cuarta edición alemana publicada por Suhrkamp en 1994, que el autor presenta con una revisada y ampliada bibliografía.

3. Estos presupuestos se expresan en lo que el filósofo denomina como “pretensiones universales de validez” (i.e. pretensiones de verdad, de rectitud normativa, y de veracidad), y presentes en toda afirmación con sentido, aunque por supuesto siempre es una la que tiene preeminencia de acuerdo al tema de que se trate. Esto ha permitido ampliar el concepto mismo de validez, que conforme a los presupuestos del solipsismo metódico propio de la filosofía de la conciencia (que es el paradigma de la filosofía moderna) se lo concebía ex-clusivamente con relación a la representación semántico-referencial de estados de cosas, y situar el problema en el terreno de la dimensión pragmática del lenguaje, o de la comunicación y del discurso. (Habermas, 1997: 328-329; De Zan, 1993: 166ss.).

4. Aunque no lo dice expresamente, habría que analizar si el señalamiento habermasiano acerca de la neutralidad de este principio acaso no se debe a que el mismo, que “exige de manera inespecífica (unspezifisch geforderte) un juicio imparcial para la afirmación de normas”, representa el procedimiento que se halla en la base de la fundamentación y toma de decisiones del ordenamiento jurídico-político (Habermas, 2009b: 169-170). En el contexto de las sociedades contemporáneas plurales y culturalmente diferenciadas, ya no es posible pretender exigir tal clase de procedimiento teniendo en cuenta determinados valores morales, pues de otro modo el ordenamiento en cuestión no sólo terminaría afectando la autonomía de los ciudadanos, interfiriendo en la esfera privada de las personas, sino que además, y precisamente por esto, resultaría intolerante de las opiniones de quienes no comparten los valores morales en nombre de los cuales pretende regir.

5. Este tipo de contradicción se entiende si se toma en cuenta la dimensión pragmática del lenguaje. Semejante contradicción, a diferencia de una contradicción semántica entre dos proposiciones (en la cual el predicado de una niega lo que afirma el de la otra), se comete con una sola proposición, pero en la cual se niega precisamente lo que está implícitamente afirmado en el acto comunicativo por el cual dicha proposición se expresa, o bien se afirma lo que en el acto se niega. Esto significa, en otros términos, que con una tal contradicción se apela a aquello que se quiere criticar para pretender justificar el tipo de objeción que se quiere plantear. (Apel, 1986: 205; 1992: 17-18; 1994: 161-162. Maliandi, 2002: 62).

6. En estas conferencias el filósofo se muestra más abiertamente dispuesto a reconocer explícitamente el lugar que ocupa la moral, junto al derecho y la política. Esto justifica los siguientes argumentos, aunque no implica afirmar que haya un quiebre o un cambio radical en el pensamiento de Habermas, retractándose de su postura anterior; más bien podría decirse que pone mayor énfasis en la autonomía de la teoría jurídica con respecto a la Filosofía moral, lo cual, como dice en la introducción de *Facticidad y validez*, lo ha llevado a “una definición distinta [aunque no opuesta] de las relaciones de complementariedad entre derecho y moral” de las que propuso en estas Tanner Lectures.

7. A partir de aquí se siguen los lineamientos principales expuestos en Prono, 2013.

8. El derecho a la crítica, señala Maliandi, es el derecho a que se garantice el mayor logro posible de un racional equilibrio entre la libertad, la justicia y la paz, y en definitiva, entre los diversos derechos humanos, pues cuando falta en los legisladores la actitud básica de flexibilidad y de respeto al adversario, hasta el parlamentarismo puede constituir una vía de violación de derechos: “Las convicciones inmovibles son el combustible más apropiado para encender el fanatismo, que es siempre una forma de autoritarismo”. Cuanto mayor es el poder de que se dispone, tanto más imprescindible es la asunción de la actitud crítica frente al gobernante (Maliandi, 1997: 52-54).

Referencias

- Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie* (II: Das Apriori der Kommunikations-gemeinschaft), Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1978), *Transzendentalphilosophische Nomenbegründungen*, Paderborn: Schöningh
- Apel, K.-O. (1986), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa
- Apel, K.-O. (1987), "El problema de la fundamentación filosófica última desde una perspectiva pragmático trascendental del lenguaje", en *Estudios filosóficos*, Valladolid, Vol. XXXVI, Mayo-Agosto, 283-299
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós
- Apel, K.-O. (1992), *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires: Almagesto
- Apel, K.-O. (1994), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto
- Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis
- Apel, K.-O. (2004), *Apel vs. Habermas. Elementos para un debate*, Granada: Comares
- Benhabib, S. (1995), "Afterword: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy", en S. Benhabib, F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Massachusetts: The MIT Press, 330-369
- Camps, V. (1991), "Comunicación, democracia y conflicto", en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica, 241-256
- Cortina, A. (1993), "Ética discursiva y democracia política", en *Revista colombiana de psicología*, Nº 2, 107-117
- Cortina, A. (1995), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme: Salamanca
- De Zan, J. (1991), "Significación moral de la democracia", en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, 297-320
- De Zan, J. (1993), *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto
- De Zan, J. (1996), "Ética, Derecho y Política en K.- O. Apel y J. Habermas" en *Eficiencia y justicia social: Desafíos a América Latina*, Río Cuarto: ICALA
- Habermas, J. (1971), „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz“ en J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa* (I: Racionalidad de la acción y racionalidad social) (1981), Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1988a), "How is Legitimacy possible on the Basis of Legality?", en *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VIII, Salt Lake City, 217-280
- Habermas, J. (1988b), "¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?", en *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, 5, 21-45
- Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (1994), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Habermas, J. (1997), "¿Qué significa pragmática universal?" (1976), en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra
- Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (2001), *Zeit der Übergänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (2009a), „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung“ (2005), en J. Habermas, *Philosophische Texte* (T. 3: Diskursethik), 435-459
- Habermas, J. (2009b), „Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?“ (2001), en J. Habermas, *Philosophische Texte* (T. 4: Politische Theorie), 154-175
- Habermas, J. (2009c), „Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie“ (2008), en J. Habermas, *Philosophische Texte* (T. 4: Politische Theorie), 87-139
- Maliandi, R. (1991), "Hacia un concepto integral de democracia", en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, 257-296
- Maliandi, R. (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (2002), "Conceptos y alcances de la 'ética discursiva' en K.-O. Apel", *Tópicos*, Santa Fe, Nro. 10, 59-73
- Maliandi, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires: Biblos
- Michelini, D. J. (1991), „Ética discursiva y legitimidad democrática“, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, 321-342
- Prono, S. (2013), "Moral, política y derecho. La ética del discurso y sus contribuciones al estado democrático de derecho", *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, Madrid, N° 17, 47-69

RESUMEN

El trabajo comienza con una presentación general de la democracia deliberativa de J. Habermas y su concepción del principio del discurso, en el que se basa el trasfondo conceptual de esta teoría política. A continuación se analiza la concepción apeliana de dicho principio, mostrando de qué modo el mismo presupone la moral. Esto permite, por último, explicitar una concepción de la democracia deliberativa que expresa la inescindible relación de lo político con la moral, sin que al mismo tiempo ello implique una identificación entre estas esferas de la filosofía práctica, como así también los aportes de la ética del discurso al estado democrático de derecho.

Palabras clave: Ética del discurso - democracia deliberativa - Apel

ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit beginnt mit einer Darstellung der deliberativen Demokratie im Sinne von J. Habermas und seiner Vorstellung des Diskursprinzips, auf dem der begriffliche Hintergrund dieser politischen Theorie beruht. Danach wird die Apelschen Konzeption dieses Prinzip analysiert und gezeigt, auf welche Art und Weise diese Auffassung die Moral bereits voraussetzt. Dies macht schließlich die Erklärung einer Konzeption der deliberativen Demokratie möglich, die die untrennbare Beziehung von Politik und Moral beinhaltet, ohne gleichzeitig eine Identifikation zwischen diesen Bereichen der praktischen Philosophie zu implizieren; außerdem kann der Beitrag der Diskursethik zur Theorie des demokratischen Rechtsstaat erläutert werden.

Stichwörter: Diskursethik - deliberative demokratie - Apel

ABSTRACT

The article begins with a general presentation of J. Habermas' deliberative democracy and his conception of discourse principle in which the theoretical background of deliberative politics is based. After analyzing Apelian assumption of such principle, the paper shows how he presupposes moral content. This allows, finally, articulating a claim of deliberative democracy that expresses the indissoluble relationship between politics and morality, without implying, at the same time, the identification of these areas of practical philosophy, as well as the contribution of discourse ethics to the democratic rule of law.

Key words: Discourse ethics - deliberative democracy - Apel



Katholischer Akademischer
Ausländer-Dienst • KAAD

la institución de becas y de formación
de la Iglesia católica alemana
con gremios cooperantes
y asociaciones en todo el mundo

Katholischer Akademischer Ausländer - Dienst
Hausdorffstr. 151
D - 53129 Bonn
Tel.: (0049 - 228) 91758-0
Fax: (0049 - 228) 91758-58
eMail: zentrale@kaad.de
Internet: <http://www.kaad.de>

PENSAR SIN LENGUAJE: EL GIRO LINGÜÍSTICO FRENTE AL DESAFÍO DE LA ETOLOGÍA COGNITIVA

Andrés Crelier

En su reconstrucción de la historia de la filosofía, Apel sostiene que el pensamiento filosófico contemporáneo, aproximadamente desde finales del siglo XIX, se ha desarrollado bajo el “paradigma del lenguaje” (Apel 2011). En términos generales, esto significa que los problemas filosóficos tradicionales no desaparecen sino que son ahora analizados como problemas del lenguaje: ya sea porque se los trate como meros problemas lingüísticos que hay que disolver, porque se considere que están adecuadamente reflejados en el lenguaje, o porque se piense que no existe otra alternativa que verlos como problemas reflejados allí. Sin embargo, el sentido preciso del giro lingüístico y la determinación de la importancia del lenguaje para la filosofía dista de ser un terreno de consenso filosófico. El rótulo “paradigma del lenguaje” esconde de hecho una variedad de posiciones no siempre compatibles entre sí.

Para proponer una discusión de algunas tesis del denominado giro lingüístico resulta entonces necesario reconstruir previamente algunas de sus variedades más representativas. Este trabajo tendrá como referencia concreta a dos autores, Karl-Otto Apel y Michael Dummett, a los que se acercará con una pregunta general: ¿depende todo pensamiento del lenguaje? A su vez, esta pregunta será abordada en referencia a diversos fenómenos provenientes de la etología cognitiva, los cuales ponen en duda la tesis de la dependencia. Como resultado, tendremos dos posiciones incompatibles, provenientes del giro lingüístico y la etología cognitiva respectivamente. La primera afirma que el pensamiento, en un sentido “pleno”, no es “concebible” sin lenguaje, y se

apoya en razones de orden filosófico-conceptual. La segunda afirma lo contrario: que el pensamiento es concebible sin lenguaje, y tiene su apoyo en fenómenos y enfoques teóricos estrechamente ligados con la reciente etología cognitiva, que investiga la conducta animal utilizando un lenguaje mentalista. Mi objetivo será mostrar que ambas tesis no resultan necesariamente incompatibles.

La estructura de este artículo es la siguiente. Ofreceré primero una reconstrucción operativa de las dos variedades del giro lingüístico mencionadas -Apel y Dummett- según las cuales el pensamiento depende del lenguaje (1). Pondré luego en escena algunos fenómenos de la etología cognitiva que suponen un cuestionamiento de la tesis de la dependencia del pensamiento respecto del lenguaje (2). Analizaré entonces algunas tesis más flexibles ofrecidas en el marco de las variantes del giro lingüístico tenidas en cuenta, focalizándome en la idea de que todo pensamiento con sentido es virtualmente expresable mediante el lenguaje (3). Señalaré luego la insuficiencia de esta última tesis, que sigue requiriendo la presencia de un trasfondo lingüístico actual para dar cuenta de fenómenos como aquellos de los que se ocupa la etología cognitiva. Y señalaré acto seguido el modo en que se podría superar esta insuficiencia, planteando un principio de expresabilidad lingüístico que intentaré delinear (4). Finalmente, me aproximaré al problema –que todavía quedaría pendiente- acerca del carácter público de todo significado (5).

1. Pensamiento y lenguaje en Apel y Dummett

1.1 Pensamiento y lenguaje en Apel

La filosofía de Apel no sólo propone una reconstrucción histórica del “paradigma del lenguaje” propio del pensamiento contemporáneo sino que lo asume como válido y lo desarrolla en el sentido de una “pragmática trascendental”. En esta última se encuentran diferentes formulaciones del “giro lingüístico” (o lingüístico-pragmático). Para Apel, del lenguaje dependen el conocimiento válido, el significado, la determinación de intencionalidad y los contenidos mentales, las creencias, los fenómenos perceptivos intersubjetivamente reconocibles, etc.

Cada dependencia merece una discusión por separado que excede este trabajo. Como versión “fuerte” del giro lingüístico en la versión apeliiana, puede reconstruirse para nuestros propósitos la siguiente te-

sis: todo pensamiento con sentido depende del lenguaje. Esta posición se encuentra claramente formulada en pasajes como el siguiente: “El lenguaje como el médium de los signos expresa aquí, por así decirlo, comparado con la conciencia trascendental, el a priori de la corporalidad intersubjetiva del conocimiento ligado a signos y del propio pensamiento que ya desde su punto de partida depende de los signos. En este último presupuesto se apoya también la posibilidad de pensar adecuadamente la interna relación de significado y validez.” (Apel, 2009: 92; las cursivas pertenecen al autor).

La cita anterior contiene una cantidad de matices en los que no entraré. Me interesa ahora destacar que en este marco el lenguaje es entendido como el fruto de una comunidad real de comunicación, donde se elaboran públicamente los sistemas lingüísticos que sirven para todo proceso de pensamiento (y a fortiori de conocimiento). Y entre las razones más relevantes para indicar la dependencia del pensamiento respecto del lenguaje está la de que cualquier pensamiento de “algo como algo” precisa una determinación simbólica, y el lenguaje elaborado en una comunidad real de comunicación es en última instancia el que único puede ofrecer esa determinación.

Se trata de una versión fuerte porque (1) si todo pensamiento con sentido depende de un lenguaje natural, también dependerán del lenguaje todas las otras capacidades cognitivas y en última instancia el conocimiento válido; y porque (2) no se trata de sostener que todo pensamiento ha de poder expresarse mediante el lenguaje (una versión que exploraremos luego) sino de que todo pensamiento depende, como una condición necesaria, de una lengua natural previamente funcionando. Justamente, la variedad del giro lingüístico aquí representada es “pragmática” en tanto el sentido del pensamiento sólo puede fijarse intersubjetivamente, y es justamente el lenguaje público representado por una lengua natural -elaborada en el seno de una comunidad real de comunicación- el que proporciona la dimensión pragmática que permite el pensamiento con sentido. La dimensión comunicativa real y los sistemas lingüísticos allí elaborados son para Apel condiciones de posibilidad del pensamiento con sentido.

1.2 Pensamiento y lenguaje en Dummett

Al igual que Apel, Dummett ofrece una reconstrucción histórica y una defensa del giro lingüístico (Dummett, 1996). Pero a diferencia de Apel,

el filósofo inglés se inscribe en la tradición “semántica” que desde Frege investiga especialmente aquellos problemas ligados con el significado de las expresiones lingüísticas.

En su reconstrucción histórica, Dummett no focaliza el giro lingüístico en el descubrimiento filosófico de que se precisan criterios públicos para establecer el significado de los términos lingüísticos (algo que cobra vigencia en la tradición analítica aproximadamente con el segundo Wittgenstein, y que Dummett acepta como válido). Dummett piensa que antes de esto, ya hacia finales del siglo XIX, ha habido una exclusión de los pensamientos fuera de la mente, manifiesta en las posiciones anti-psicologistas de Bolzano, Frege y Husserl, y en la correspondiente idea de que los pensamientos se encuentran en una suerte de ámbito ideal (Bolzano habla de “proposiciones en sí”). La “filosofía del pensamiento” resultante de esta exclusión toma la forma del giro lingüístico que caracteriza a la filosofía analítica contemporánea. Dummett explica este resultado con una razón de orden epistemológico: luego de expulsar a los pensamientos fuera de la mente, la mejor y quizás única alternativa que tenemos para acceder a la estructura del pensamiento es el análisis de la estructura de las oraciones del lenguaje. Aquí Frege tiene un papel preponderante, pues propone un análisis semántico del lenguaje como una manera de entender el pensamiento. El análisis de la estructura semántica de una oración es aquí el modo paradigmático de acceder al pensamiento y su estructura interna. La filosofía del pensamiento cobra entonces la forma de una reflexión semántico-lingüística que se establece para Dummett como el tronco principal de la filosofía analítica.

Frege, sin embargo, piensa que estas consideraciones sobre la relación entre lenguaje y pensamiento tienen un carácter en gran medida epistemológico, y que resulta en principio posible captar el pensamiento de manera directa, sin medios lingüísticos, aunque para nosotros esto sea de hecho imposible. Dummett ha tenido poca simpatía por esta perspectiva que ubica al pensamiento en un sospechoso ámbito ideal. Y podríamos decir que el filósofo inglés complementa la visión fregeana (epistemológica) con una visión inspirada en el segundo Wittgenstein (ontológica): la primacía del lenguaje ya no se relaciona con nuestro particular modo de conocer sino que posee un carácter constitutivo: en un sentido compatible con Apel, es el lenguaje público, hablado y comprendido en el seno de una comunidad real de comunicación, la base de todo significado.

El modo en que Dummett se acerca a la posición apeliana no prescinde de aspectos teóricos tomados del propio Frege. Para este último, la “fuerza” lingüística entendida como un aspecto pragmático presente en el uso del lenguaje, destacándose la fuerza asertiva con que se enuncia una oración, es una vía necesaria para acceder al plano semántico mismo. No es posible acceder inicialmente a la comprensión del significado y de la verdad de las oraciones de una lengua natural que todavía no conocemos si no es a través de la comprensión del uso asertivo de las oraciones por parte de los hablantes. Así pues, existe una convergencia entre Dummett y Apel en la tesis de que la dimensión social comunicativa del lenguaje natural resulta –dicho en términos apelianos– irrefutable.

2. Etología cognitiva y pensamiento sin lenguaje

La dimensión social del lenguaje natural como condición del pensamiento puede ser discutida desde diferentes perspectivas filosóficas, por ejemplo proponiendo una prioridad del pensamiento sobre el lenguaje (G. Evans) o un “lenguaje del pensamiento” que ya no posee el carácter público mencionado en el apartado anterior (J. Fodor). Sin embargo, una fuente sustancial y reciente de cuestionamientos se ubica en ámbitos inicialmente extra-filosóficos: los estudios arqueológico-cognitivos sobre nuestros antepasados homínidos (en tanto la fabricación de herramientas complejas precede al desarrollo evolutivo del lenguaje, lo cual sugiere capacidades de pensamiento sin lenguaje); los estudios de niños pre-lingüísticos por parte de la psicología del desarrollo (donde se sostiene por ejemplo que los niños de pocos meses poseen expectativas definidas sobre los objetos físicos, es decir un pensamiento determinado sobre el mundo que los rodea); y los estudios de animales carentes de lenguaje por parte de la etología cognitiva. El corpus de animales no humanos analizado por esta última disciplina provee justamente una apabullante riqueza de contra-ejemplos al giro lingüístico en la versión fuerte que hemos presentado. (Wild, 2010)

Esta clase de etología, que utiliza si es necesario un lenguaje mentalista, postula la existencia de capacidades cognitivas complejas en diversas especies animales, no todas ellas evolutivamente emparentadas con el hombre. Estas capacidades, que pueden entenderse como pensamiento sin lenguaje, incluyen –entre otras– el pensamiento conceptual, la capacidad de identificar y reidentificar objetos y congé-

neres, la capacidad de deliberar para solucionar problemas prácticos, de comprender el comportamiento y quizás las intenciones de otros agentes, de llevar a cabo acciones instrumentales complejas como la construcción y el uso de herramientas, etc. Cada una de estas atribuciones cognitivas requiere un respaldo teórico adecuado y defendible, por ejemplo criterios para atribuir capacidades conceptuales o teorías sobre la identificación de sustancias.

Sin entrar en casos puntuales, me interesa dejar constancia de que los mencionados campos de estudio, donde existe una fuerte conexión con la observación empírica, han incitado el desarrollo de una diversidad de teorías, referidas por ejemplo a las capacidades conceptuales o inferenciales sin lenguaje (Bermúdez, 2003: 3ss.), y que estas teorías entran inmediatamente en colisión con el giro lingüístico tal como lo hemos presentado. Además de esta constatación, me parece importante dedicar un breve espacio a la clase de fenómenos de pensamiento sin lenguaje que suelen ser objeto de discusión. Caso contrario, se podría pensar que basta con regresar a algún paradigma conductista para explicarlos, posibilidad que resulta actualmente fuertemente cuestionada.

Voy entonces a reseñar dos fenómenos, sin discutir en detalle su sustento teórico.

(a) El primero muestra la capacidad de planificación sin lenguaje, además del uso de diferentes clases de memoria para guiar las acciones instrumentales -el experimento pertenece a Cook et. al. (1983) y se encuentra referido en Hurford (2007: 77)-. Se trata de ratas ubicadas en un laberinto radial de varios brazos, en uno de los cuales existe una recompensa de alimento. Las ratas exploran este laberinto recorriendo los brazos uno por vez. En el experimento, se interrumpía esta búsqueda en diferentes situaciones, siempre antes de que las ratas hallaran el alimento; se las sacaba entonces del laberinto durante un tiempo y se las volvía a colocar para que continuaran buscando, observándose que las ratas continuaban su búsqueda recordando los brazos que ya habían visitado. La dificultad para reubicarse correctamente crecía en principio con la cantidad de brazos recorridos. Esto indicaba que podían recordar los episodios pasados de búsqueda y tomarlos en cuenta para el futuro. Pero lo sorprendente fue lo siguiente: cuando se interrumpía a las ratas luego de haber explorado diez brazos tenían menos dificultades para reubicarse correctamente que cuando habían explorado sólo ocho (y lo mismo con situaciones similares, ocho frente a seis, etc.). Esto iba en contra de lo hallado anteriormente, que indicaba

una dificultad progresiva cuando la memoria se recargaba incluyendo más episodios. La interpretación sugerida por los investigadores fue la presencia, además de una memoria retrospectiva, de una memoria prospectiva, referida a los brazos del laberinto que las ratas planificaban recorrer en el futuro para buscar la recompensa. Este uso de diversas clases de memoria para guiar la acción podría considerarse un modo de pensamiento sin lenguaje.

(b) El segundo caso también concierne al pensamiento planificador para la resolución de problemas prácticos. Se trata del conocido ejemplo de la fabricación de herramientas por parte de chimpancés en su hábitat natural (Boesch y Boesch, 1990). Los investigadores observaron aquí que estos primates son capaces de fabricar diferentes clases de herramientas (en cuanto a su grosor y material) para diferentes fines (diversas clases de terminas y hormigas, panales con miel de abejas, etc.) en una planificación que consta de pasos discretos (cortar ramas, quitarles las hojas, trasladarlas hasta el sitio adecuado) e incluso con la eventual corrección de los pasos ya realizados. Podemos entonces suponer la capacidad de adoptar diferentes metas y diferentes medios para alcanzarlas, asumiendo que existe una facultad de pensamiento en el sentido preciso de una racionalidad instrumental sin lenguaje.

Al margen de cuál es la teoría correcta para interpretar estos fenómenos, me interesa avalar la conjetura de que las capacidades cognitivas en juego consisten en alguna clase de pensamiento que guía la acción. Y en casos como éstos las capacidades operativas difícilmente se reduzcan a las de nivel más simple (asociación de estímulos, respuestas rígidas al entorno, etc.). Como resultado, ¿de qué otro modo explicar estas complejas conductas sino como guiadas por complejas capacidades cognitivas, que a su vez representan alguna variedad de pensamiento "con sentido", lo cual se advierte en que presumiblemente guían una serie de acciones que poseen racionalidad instrumental? Y como resulta manifiesto, el pensamiento no depende en estos casos de una lengua natural ni de otra clase de sistema semiótico compartido.

Una reacción típica de los representantes del giro lingüístico consiste en subir las exigencias que permiten hablar de pensamiento en un sentido auténtico. Así, la tradición analítica ha insistido en que el pensamiento debe entenderse exclusivamente bajo un modelo proposicional (una actitud frente a una proposición), lo cual requiere a su vez la capacidad de hablar una lengua natural (como vehículo de las proposiciones). Y puede afirmarse que para el enfoque apeliano es la

dimensión pragmática, más aún, la capacidad para explicitar su contenido universal, una condición del pensamiento con sentido. (Crelier, 2013a) Pero resulta sospechoso subirlas exigencias que permiten hablar de pensamiento, ya sea que se lo haga como una movida ad hoc o que se insista en una argumentación conceptual indiferente a los fenómenos. A mi modo de ver, el giro lingüístico no puede inmunizarse frente a la crítica negando que el pensamiento manifestado por conductas complejas como las reseñadas sea auténtico. Como veremos a continuación, existen de hecho concesiones dentro del propio giro lingüístico en las variantes examinadas respecto de la existencia de pensamiento sin lenguaje.

3. Relajamientos del giro lingüístico

¿Qué impacto puede tener la etología cognitiva y sus atribuciones de pensamiento sin lenguaje sobre giro lingüístico? A mi modo de ver, no es posible dar una respuesta concluyente, abriéndose al menos dos opciones teóricas. La primera de ellas es el rechazo o abandono del giro lingüístico, que no resulta una opción plausible ante todo porque implicaría renunciar a muchos de sus logros filosóficos. La segunda opción resulta en cambio más adecuada: se trata de reformular algunos supuestos de esta concepción o paradigma filosófico.

Justamente, tanto la filosofía de Apel como la de Dummett han propuesto tesis que podemos considerar más flexibles sobre la dependencia lingüística de todo pensamiento. En Apel he hallado al menos tres que enumero a continuación:

(1) Una flexibilización del giro lingüístico en la dirección de un pan-lingüismo: si bien no de una manera central, Apel admite la existencia de capacidades cognitivas no humanas (y por ende no dependientes de un lenguaje natural), aunque sugiere a la vez que todo animal que conoce tiene un código lingüístico [*sprachliche Code*], el cual puede ser convencional o determinado por el instinto. (Apel, 1998: 420) De este modo, frente a la evidencia de que existen modos de comunicación y de cognición animal, Apel no rechaza el giro lingüístico sino que tiende en cierto modo a extenderlo.

¿Qué podemos decir de esta tentativa? Creo que se enfrenta con serios problemas. El sentido de lo que llamamos “lenguaje” no es el mismo en el caso humano que en los diversos casos de comunicación animal donde intervienen signos. Así, fuera de las lenguas naturales no

se conocen sistemas sígnicos con unidades discretas recombinables análogas a las del lenguaje humano. La posesión de un sistema de esta clase es precisamente una condición necesaria de la capacidad de explicitar los presupuestos pragmáticos del lenguaje, y son estos presupuestos los que le dan sentido a la noción apeliana de conocimiento e incluso de pensamiento con sentido, ligadas con la resolución de pretensiones de validez por parte de una comunidad ilimitada de comunicación. La posibilidad mencionada por Apel de un código lingstico determinado por el instinto tampoco parece satisfacer estos requerimientos. En suma, a pesar de la sugerencia de Apel su propia filosofía la pone fuertemente en cuestión.

(2) Una flexibilización similar a la anterior formulada en el sentido de una semiótica: con la incorporación de Peirce a su propuesta filosófica, Apel comienza a señalar como condición del pensamiento la posesión de un sistema semiótico (más que de una lengua natural). Esto abre las puertas para admitir que un sistema de signos no necesariamente lingsticos podría funcionar como vehículo y condición del pensamiento para diversos sistemas de cognición (no necesariamente humanos).

Sin embargo, es como vimos el sistema semiótico de una lengua natural el que, en la filosofía de Apel, resulta apto como condición del pensamiento y del conocimiento. Visto desde otro ángulo, el pensador alemán considera que estas condiciones del conocimiento y del pensamiento sólo pueden ser satisfechas por una comunidad de comunicación capaz de resolver las pretensiones de validez implícitas en el pensamiento y el conocimiento, y sólo una comunidad donde se hable una lengua natural estaría en condiciones de llevar adelante esta resolución y contaría con los criterios correspondientes. Además, esta ampliación semiótica no da cuenta de agentes que, como vimos en las ilustraciones del giro cognitivo, poseen al parecer complejas capacidades de pensamiento no dependientes de ningún sistema comunicativo de signos.

(3) Tanto Apel como algunos de sus seguidores proponen una distinción entre lo actual y lo virtual según la cual el pensamiento y la acción con sentido deben poder ser expresados lingsticamente (en una comunidad de comunicación real e ideal). (Bhler. 2013: 235ss; Damiani, 2009) Esto abre un margen para la existencia actual de procesos de pensamiento que todavía no han sido expresados lingsticamente pero que son virtualmente expresables mediante el lenguaje.

Puesto que se trata, a mi modo de ver, de la línea de flexibilización

más prometedora, me interesa ponerla inmediatamente en relación con su contrapartida analítica. Dummett admite también que el pensamiento puede desarrollarse sin estar actualmente expresado por palabras. Glosando un tanto libremente un ejemplo suyo: alguien palpa su ropa para buscar los anteojos pero no los encuentra. Podríamos atribuirle esta secuencia de pensamientos: ¿Dónde están? ¡Claro! ¡Me puse otro traje esta mañana, debo haberlos olvidado de nuevo en la otra campera! Y Dummett agrega que “el acompañamiento verbal de esta secuencia de pensamientos puede ser muy tenue o incluso inexistente. Incluso si [la persona misma] hubiera enunciado la oración: “He dejado mis anteojos en mi otra campera”, esto sólo habría expresado su pensamiento en virtud del trasfondo, a saber, su conocimiento del lenguaje” (Dummett, 1996: 137; la traducción es mía). Así, en situaciones cotidianas como ésta es difícil atribuir al agente -incluso a un agente humano plenamente competente en el lenguaje- un proceso de pensamiento que involucre, en un sentido actual y pleno, la secuencia de proposiciones que lo describen adecuadamente. Dummett reconoce esto último, pero arguye que de todos modos lo que le da sentido a esta atribución es la presencia de un trasfondo lingüístico. Es ese trasfondo el que le da en definitiva un contenido a los pensamientos.

El punto central aquí, tanto para la línea apeliana como para la analítica, es que el pensamiento puede cobrar independencia del lenguaje siempre y cuando el lenguaje conforme el trasfondo que permita expresarlo si fuera necesario, por ejemplo ante una pregunta sobre el sentido de una acción no lingüística. Se admite la existencia de auténticos procesos de pensamiento independientes del lenguaje en un sentido actual, pero no en un sentido virtual, pues los procesos de pensamiento resultan virtualmente dependientes de un lenguaje actual que les sirve de trasfondo de sentido. Más aún, se trata del lenguaje actual en el que el propio agente o sujeto pensante es plenamente competente.

¿Alcanza esta flexibilización del giro lingüístico para dar cuenta de capacidades de pensamiento como las investigadas por la etología cognitiva? Creo que no, por las razones que formularé a continuación.

4. La expresabilidad lingüística del pensamiento

La expectativa sobre la capacidad de dar cuenta de los actos y pensamientos no lingüísticos se aplica con naturalidad a quienes han sido socializados en una lengua natural pero que no siempre actúan o pien-

san expresando con palabras, para otros o para sí mismos, el significado de su acción o pensamiento. Sin embargo, a mi modo de ver, resulta dudoso que todo hablante humano competente sea capaz de expresar con palabras la totalidad de sus acciones y pensamientos con sentido. El grano fino de las destrezas, que son en parte logros cognitivos que involucran alguna clase de pensamiento, es un buen ejemplo. O el razonamiento con imágenes que llevo a cabo para determinar, estando ausente de la escena, si la cama entra por la puerta de mi habitación, difícilmente sea capturable por palabras (Bermúdez, 2003: 36). Ciertamente, puedo expresar lingüísticamente que mi acción consiste en andar en bicicleta o que mi pensamiento busca determinar si la cama entra por la puerta de mi habitación, pero esta descripción global no capta presumiblemente todo el contenido significativo ni tan siquiera todos los aspectos operativamente relevantes de los procesos de pensamiento que he llevado a cabo.

Sin embargo, creo que podemos dejar de lado estos reparos referidos a los humanos lingüísticamente competentes en el contexto de la presente discusión. A mi modo de ver, basta con que la expectativa de que se pueda expresar el sentido global de las acciones y los pensamientos esté justificada —como creo que lo está— como para satisfacer al giro lingüístico en este punto referido a los agentes humanos lingüísticos.

Lo relevante es si esto resulta suficiente para explicar los fenómenos reseñados provenientes de la etología cognitiva, y creo que no lo es. La razón es que las expectativas mencionadas no se aplican cuando los agentes o sujetos de pensamiento no han sido socializados en una comunidad donde han aprendido una lengua natural, ni pueden haberlo sido debido a la naturaleza de sus sistemas cognitivos. Recordemos que estamos hablando de ratas y primates, cuyas capacidades cognitivas son diferentes a las nuestras entre otras cosas porque ni siquiera es posible enseñarles algo análogo a una lengua natural humana.

¿Qué sentido puede tener la condición de que los pensamientos deban poder ser expresados lingüísticamente cuando el sujeto o agente en cuestión carece inevitablemente de un lenguaje? Este sentido ya no puede ser interno al agente mismo, dado que quien actúa o piensa no es capaz de hablar un lenguaje natural. Llegamos con esto a un auténtico enfrentamiento entre el giro lingüístico y la etología cognitiva.

Frente al mismo, existen al menos tres opciones teóricas: 1) negarles a los agentes carentes de lenguaje la capacidad de pensar y actuar;

2) sostener que existen formas de pensamiento inexpresables por el lenguaje (y en tal medida inconmensurables con el pensamiento que los humanos expresamos lingüísticamente); 3) sostener que el pensamiento (y la acción) sin lenguaje son expresables por principio en una lengua natural, más allá de quién lo exprese y cuál sea esa lengua. Luego de repasar brevemente estas opciones, voy a argumentar a favor de la tercera.

La primera opción –negar pensamiento sin lenguaje- ha sido defendida por el giro lingüístico en sus vertientes más recalcitrantes (por ejemplo Davidson, 2001), y posee a mi manera de ver los siguientes inconvenientes. Primero, resulta una posición poco intuitiva, aunque, como es sabido, las intuiciones son filosóficamente manipulables. Segundo, se niega una evidencia científica creciente sustentada en teorías alternativas sobre cognición animal (y sobre niños pre-lingüísticos). Sería un retroceso injustificado negar este corpus de evidencia en nombre de mantener a toda costa determinados argumentos conceptuales que pueden ser valiosos para otros fines. Finalmente, existen buenos argumentos filosóficos capaces de rebatir punto por punto las diversas tesis esgrimidas por esta tradición “lingualista” (Glock, 2009).

La segunda opción –admitir formas de pensamiento no expresables mediante el lenguaje- resulta a mi modo de ver más aceptable, y de hecho se la encuentra en Dummett, quien habla de “proto-pensamiento” para referirse al pensamiento por imágenes ligado con el entorno inmediato que, según él, caracteriza al pensamiento animal y gran parte del nuestro propio (por ejemplo cuando conducimos un automóvil). (Dummett, 1996: 121ss.) Me parece aceptable como posibilidad teórica para englobar aquellos aspectos del pensamiento que no resultan capturables por una lengua natural. Pero sigue siendo cierto, como afirmé más arriba, que el sentido global del pensamiento o la acción sí sean expresables lingüísticamente.

La tercera opción -la expresibilidad del pensamiento por el lenguaje- ha sido propuesta tanto por filósofos de la hermenéutica como H.-G. Gadamer, como por pensadores analíticos como J. Searle. En Gadamer, el lenguaje es entendido como una capacidad de comprensión sin límites, fuertemente ligada con la idea de producción de sentido (Gadamer, 1999: 482ss.; Crelier, 2013b: 137ss). En Searle, el “principio de expresabilidad” se refiere a que “cualquier cosa que pueda querer decirse puede ser dicha”, de modo que: “Cualquier lenguaje nos proporciona un conjunto finito de palabras y formas sintácticas para decir

lo que queremos decir (...)” (Searle, 1994: 28-29). La afirmación de que lo expresable abarca por principio a todo lo que se quiera expresar pone de manifiesto, al igual que en Gadamer, la capacidad ilimitada de las lenguas naturales para expresar lo que podría parecer estar fuera de su alcance.

Mi tesis es que este principio se puede aplicar al ámbito que nos ocupa, concretamente, que un modo de hacer compatibles el giro lingüístico y la etología cognitiva es proponiendo alguna clase de principio de expresabilidad en un sentido “absoluto”, es decir, que no requiera una identidad entre quien enuncia el pensamiento usando el lenguaje y el agente cognitivo mismo; y cuyo alcance sea no solo comunicativo, es decir, que no se refiera exclusivamente al ámbito de la comunicación sino al del pensamiento en general. Sin entrar en todos los problemas ligados con un principio de esta clase, me interesa destacar sus contornos teóricos:

1) Ámbito de aplicación respecto del agente que piensa: se aplicaría no sólo a agentes lingüísticos y/o que pretenden comunicarse de algún modo sino a agentes carentes de lenguaje que poseen capacidades cognitivas. Resulta especialmente relevante cuando atribuimos con fundamentos a estos agentes una “mente”, es decir intencionalidad.

2) Ámbito de aplicación respecto a la acción: se aplicaría en principio al sentido global de la acción o el pensamiento. Se aceptaría que toda acción y pensamiento con sentido son expresables y comprensibles por una lengua natural.

3) El lenguaje no sería condición actual del pensamiento pero sí de su expresabilidad y comprensibilidad: un proceso cognitivo o de pensamiento no expresable lingüísticamente permanecería fuera de nuestro “marco conceptual”, no sería siquiera identificable como pensamiento.

Puede pensarse que este último punto tiene un cariz idealista, pero a mi modo se trata de una variante inocua de “crítica del sentido”, según la cual lo que escapa a una virtual captación lingüística escapa a la comprensión. Esto no atañe al grano fino de las acciones y otros procesos de pensamiento, pero -como argumenté- el sentido general de estas acciones y procesos sí han de poder expresarse mediante el lenguaje.

Otro problema que surge es el siguiente. Desde posiciones como la de Apel se sostiene que el lenguaje conlleva una serie de presupuestos que la “pragmática trascendental” considera irrebables. La reconstrucción reflexiva de estos presupuestos muestra, para este autor, que

todo pensar con sentido implica haber sido socializado en una comunidad real de comunicación, e implica postular, de manera contrafáctica, una comunidad ideal como criterio de validez de nuestro pensamiento y conocimiento. Sin embargo, es claro que estos y otros presupuestos del lenguaje no pueden ser a su vez presupuestos del pensamiento en agentes carentes de lenguaje. ¿Existe aquí una verdadera oposición? No lo creo, pues hace falta distinguir entre los presupuestos del lenguaje, por una parte, y aquellos que, si bien los reconstruimos desde el lenguaje, tienen un campo más amplio de aplicación, por la otra. Así, haber sido socializado en una comunidad donde se habla una lengua natural pública puede ser una condición necesaria del lenguaje, pero no necesariamente una condición de todo pensamiento con sentido (Crelier, 2012). Según la crítica del sentido ahora presentada, entre los presupuestos que a mi modo de ver pueden extenderse desde el lenguaje hacia el pensamiento se encuentra la delineada idea de expresabilidad. Esta noción permitiría justamente hacer compatible el giro lingüístico y las diversas teorías que, inspiradas en la etología cognitiva, proponen capacidades de pensamiento sin lenguaje.

5. El problema del carácter público del significado

La esbozada compatibilidad entre el giro lingüístico y la etología cognitiva parece sin embargo encontrar un fuerte obstáculo en la tesis del carácter constitutivamente público del significado. Mientras que el giro lingüístico considera que el significado ha de tener una naturaleza pública –en la estela del argumento wittgensteiniano del lenguaje privado–, el reciente giro cognitivo parece admitir la posibilidad de cognición, y correspondientemente de comprensión, por parte de individuos aislados. A diferencia de lo que sucede con los primates y otros animales eminentemente sociales, las capacidades cognitivas de muchos animales no parecen depender directamente de haber sido socializados. E incluso no todas las capacidades cognitivas de los animales sociales parecen fruto de sistemas semióticos de carácter público. Gran parte de ellas parece más bien ligada con disposiciones biológicas heredadas. De este modo, si bien una lengua natural podría “traducir” y en cierto modo expresar los procesos realizados por estas capacidades, existirían procesos de pensamiento que no tendrían su raíz en un ámbito público y social.

Se trata de un problema que, a mi modo de ver, no resulta sencillo de

tratar, y que constituye un verdadero obstáculo para la compatibilidad que estamos buscando. Creo, sin embargo, que habría dos caminos para indicar que el pensamiento sin lenguaje no se opone a la exigencia de publicidad propia del giro lingüístico. Primero, se trata de advertir que no es nunca el individuo aislado el que posee las capacidades cognitivas analizadas por la reciente etología, sino el individuo en tanto miembro de una especie que tiene una historia evolutiva. En cierto modo, la especie biológica hace aquí las veces de tradición lingüística. El problema es cómo pensar a una especie biológica, fruto de un mecanismo evolutivo no intencional, como una comunidad lingüística, cuyos miembros son agentes racionales e intencionales.

Teniendo en cuenta esta última dificultad, el segundo camino quizás resulte más prometedor. Se trata de considerar que la activación de las capacidades cognitivas, su desarrollo y maduración individual, depende de marcos públicos, tanto sociales como referidos a formas de vida. Como un indicio de esto, se ha sostenido que las diferentes especies de primates poseen un volumen cerebral (y un correspondiente desarrollo de capacidades cognitivas) que se correlaciona con el tamaño típico de los respectivos grupos sociales. Lo social no lingüístico es entonces un ámbito público del sentido apto para el desarrollo de pensamiento sin lenguaje (en el sentido humano). En esta misma orientación se dirige, a mi modo de ver, la postulación de una “infraestructura” social del lenguaje convencional humano por parte de Michael Tomasello (Tomasello, 2008; Crelier, 2013c). Y en ausencia de un grupo social, las capacidades cognitivas se correlacionan con una forma de vida típica, que podría funcionar como el ámbito público que ofrece el significado.

Se puede objetar que estas indicaciones no resultan suficientes, pues para constituirse un espacio verdaderamente público de significación resulta necesaria la presencia activa de otros agentes que sean el asiento mismo de las reglas semánticas, es decir, que puedan no sólo transmitir sino también corregir significados públicamente accesibles. Esto último es ciertamente una tesis fuerte del giro lingüístico que, a mi modo de ver, habría que acondicionar en un sentido naturalista, es decir, pensando cómo puede el significado tener también su origen y su base en disposiciones biológicas. Con otras palabras, la cuestión sería como “adaptar” el argumento del lenguaje privado, la idea de que todo significado es por principio público, para pensar también la raigambre biológica del significado.

Referencias

- Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (2009), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto
- Apel, K.-O. (2011), *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
(Hay versión en español: Paradigmas de filosofía primera, Buenos Aires: Prometeo, 2013, trad. de A. Crelier y M. Mailluquet)
- Bermúdez, J. L. (2003), *Thinking without Words*, Oxford University Press
- Boesch, C. & Boesch, H. (1990), "Tool use and tool making in wild chimpanzees", *Folia Primatologica*, 54, 86-99
- Böhler, D. (2013), *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, München: Karl Alber
- Cook, R., M. Brown and D. Riley (1983), "Flexible memory processing by rats: use of prospective and retrospective information", *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 11, 453-469
- Crelier, A. (2012), "Reflexión y lenguaje. Perspectivas de la transformación pragmático-transcendental de la filosofía kantiana", en *Revista de Filosofía y Teoría Política* (UNLP), Vol. 43, 11-43
- Crelier, A. (2013a), "Lo propio del logos humano: algunos comentarios sobre la posición de Apel", en Micheliní / Lariguet / Bonyuan (eds.), *Ética del discurso. Aportes a la discusión actual sobre la racionalidad práctica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 74-83
- Crelier, A. (2013b), *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*, Buenos Aires: Biblos
- Crelier, A. (2013c), "La infraestructura pre-lingüística del lenguaje convencional: una indagación en la huella de Mead, Habermas y Tomasello", *Revista de Humanidades*, Universidad Andrés Bello (Chile), Diciembre, 11-43
- Damiani, A. (2009), *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg / München: Karl Alber
- Davidson, D. (2001), "Rational Animals", en *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Oxford University Press, 95-105
- Dummett, M. (1996), *Origins of Analytic Philosophy*, Harvard University Press
- Gadamer, H.-G. (1999), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme
- Glock, H.-J. (2009), *La mente de los animales: problemas conceptuales*, Oviedo: KRK
- Hurford, J. R. (2007), *The Origins of Meaning. Language in the Light of Evolution*, Oxford: University Press
- Searle, J. (1994), *Actos de habla*, Barcelona: Planeta-Agostini
- Tomasello, M. (2008), *Origins of Human Communication*, Cambridge, Mass.: MITPress
- Wild, M. (2010), *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag

RESUMEN

El artículo ofrece una reconstrucción de dos variantes del giro lingüístico (Apel y Dummett), y pone a discusión algunos fenómenos de la etología cognitiva que suponen un cuestionamiento de la tesis de la dependencia del pensamiento respecto del lenguaje, enfocándose en la idea de que todo pensamiento con sentido es virtualmente expresable mediante el lenguaje. Se señala luego la insuficiencia de esta última tesis, y el modo en que se podría superar esta insuficiencia. Finalmente se plantea el problema acerca del carácter público de todo significado.

Palabras clave: Giro lingüístico - pensamiento - lenguaje

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt eine Rekonstruktion von zwei Varianten des *linguistic turn* (Apel und Dummett) vor, und diskutiert einige Phänomene der kognitiven Ethologie, die die These der Abhängigkeit des Denkens von der Sprache in Frage stellen. Dabei konzentriert er sich auf die Idee, dass alles sinnvolle Denken virtuell durch die Sprache ausdrückbar ist. Daraufhin wird die Unzulänglichkeit der letzteren These aufgezeigt, sowie die Art und Weise, wie man diese überwinden könnte. Schließlich wird das Problem der Öffentlichkeit jeglicher Bedeutung aufgeworfen.

Stichwörter: Linguistic turn - Denken - Sprache

ABSTRACT

This paper presents a reconstruction of two variants of the linguistic turn (Apel and Dummett), and discusses some cognitive ethology phenomena that pose a challenge to the thesis of dependence of thought on language, focusing on the idea that all meaningful thought is virtually expressed through language. The failure of the latter thesis and the way to overcome it is then explained. Finally, the problem of the public nature of meaning is presented.

Key words: Linguistic turn - thought - language



Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)

Intercambio de científicos jóvenes
alemanes y latinoamericanos
en el espíritu de un humanismo cristiano

Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)

Nauklerstrasse 37^a, 72074 Tübingen, Alemania
Tel./Fax: 0049-7071-2978063
icala@uni-tuebingen.de
www.icala.org

‘EXPLICITAR LO IMPLÍCITO’ EN LAS REFLEXIONES SOBRE EL PASADO HISTÓRICO DESPUÉS DEL GIRO LINGÜÍSTICO

Susana Otero

El criterio histórico-filosófico que ha caracterizado las determinadas épocas del pensamiento humano como antigua, media, moderna y contemporánea a partir del siglo XIX, es visto, desde la actualidad, como regulado por una conciencia de la experiencia del tiempo humano-social-histórico anterior pasado. En este sentido, así, como en la modernidad el concepto de ‘progreso’ es el componente principal en la perspectiva de la Historia y/o de la Filosofía de la Historia Universal, la concepción de la conciencia de la experiencia finita del propio tiempo, como tránsito frente a la expectativa del porvenir, es un componente fundamental en la perspectiva de la historicidad individual y/o social.

La concepción de la temporalidad vs. historicidad (individual, colectiva o universal) implícita como intención o voluntad de la naturaleza y explícita como un proceso continuo en el que se enlaza pasado, presente y futuro se constituye en el elemento más cuestionado en el debate histórico-filosófico de los años 70-80 y en el escepticismo que se deriva de la post-modernidad. En esta situación se da cuenta implícitamente de una ruptura con la modernidad, y genera explícitamente toda una reflexión crítica y sistemática del lugar que ocupa la racionalidad (individual-social-histórica) y su pretensión de verdad, en ella o tras ella, en nuestro momento presente actual.

Nosotros consideramos, que esta preocupación o interés por restituir la racionalidad (teórico-práctica kantiana) y su correspondiente pretensión de verdad y validez, se encuentra reflejado, por el giro lingüístico, en sus dos vertientes (semántica y pragmática). Por el momento nuestro análisis está dirigido al interés por la racionalidad y el estatus científico del conocimiento histórico, en virtud del ascenso semántico,

como desplazamiento de la conciencia al lenguaje y el discurso, de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, en términos de la narración historiográfica y los hechos del pasado como construcciones lingüísticas

En torno a las reflexiones sobre el pasado después del giro lingüístico, según Ankersmit

En el “Dilema de la Filosofía de la Historia Anglosajona Contemporánea”, B. Ankersmit señala tres fases o formas de narrativas en la transición de la Filosofía de la Historia epistemológica (preocupada por los criterios de verdad y de validez de las descripciones y explicaciones del pasado histórico) a la Filosofía de la Historia narrativista (interesada por la naturaleza de los instrumentos lingüísticos para la comprensión e interpretación del pasado histórico). Un primer momento se centra, según Ankersmit, en las obras de Gallie (1968) y Louch (1969), en donde se hace hincapié en que el historiador debe recurrir a elementos psicológicos para que sus lectores sigan sus relatos sobre el pasado. Un segundo momento estaría representado por las obras de M. White (1965) y A. Danto (1965) quienes ven la narrativa histórica como una serie de “argumentos narrativos” (Danto) que interrelacionan los acontecimientos históricos por medio de leyes aleatorias. Aunque Danto destaca, más bien, la capacidad del historiador para desarrollar nuevas interpretaciones de los hechos del pasado, que la descripción de los mismos. Por último, según Ankersmit, si bien, la hermenéutica analítica no fue el comienzo de una filosofía de la historia narrativista, sin embargo, algunos filósofos como Dray (1971), Carr (1984, 1986) y Olafson (1979) han intentado “atraer” la narración a la esfera de la acción humana intencional.

El giro lingüístico en la evolución del debate, en la filosofía de la historia, tiene lugar, según Ankersmit, con la publicación de la *Metahistoria*, de Hayden White (1973). Para H. White, el pasado es un texto, cuyo significado, el historiador debe configurar y comunicar, en otro texto narrativo histórico. De modo que el historiador necesita de los elementos lingüísticos y de los aportes de la teoría literaria, pues la configuración del pasado, según White, está guiada por uno de los cuatro tropos (metáfora, metonimia sinécdoque e ironía).

La comprensión configuracional propia del conocimiento histórico y la forma narrativa como instrumento cognitivo, en Louis O. Mink

Mink, en su artículo “Historia y Ficción como modos de comprensión”, hace hincapié en que a pesar de las discusiones epistemológicas planteadas (nuevo realismo, realismo crítico, idealismo subjetivo, pragmatismo etc.) nadie ha tomado en serio el problema de, por un lado, ¿cómo es posible el conocimiento del pasado?, y, por el otro, la posibilidad de dar un sentido al pasado. Por esto, nos resultan relevantes para el desarrollo de su propósito, la explicitación de la comprensión configuracional propia del conocimiento histórico, y, la crítica que realiza a la posición de Gallie¹ con respecto a los relatos, en tanto, claves del conocimiento histórico. Ya que, para Mink, la narración histórica no demuestra la necesidad de relatar la sucesión temporal de los eventos sino que estos se hacen inteligibles como hechos históricos al desplegarse el relato que los conecta en el orden de sus significaciones.

Mink define la comprensión como un acto mental único que consiste en abarcar varias cosas juntas que se han experimentado en una secuencia sucesiva. En este acto se destaca la habilidad de mantener en la mente una secuencia ya experimentada. La memoria, la imaginación y la conceptualización sirven todas para esta función y se lo encuentra en toda variedad y nivel de la experiencia. Ya sea, para comprender un conjunto de datos de la sensación (en una intuición), para comprender un conjunto de objetos (en un concepto), para comprender un conjunto de conocimientos en un sistema y así al mundo en su totalidad (meta ideal inalcanzable). En este último caso, una tal comprensión podría ser la divina que abarcaría el Totum Simul.

La explicitación que Mink hace de lo que entiende por comprensión, en los tres niveles de la experiencia, concuerdan con la concepción de la triple síntesis (aprehensión, reproducción y reconocimiento), que hace Kant en la Crítica de la Razón Pura (Kant, 1956: A77, B103), como función de la unidad sintética necesaria de la apercepción, que a través de la imaginación, hace posible el conocimiento. Si bien Kant no menciona la memoria en ninguna parte de esta obra, sin embargo, hace referencia a ésta, por una alusión a su contrapartida, el olvido, por ejemplo, en A102, 148^a, cuando dice “si olvidase mis vivencias (aus den Gedanken verlieren) y no las reprodujera...” la síntesis de la reproducción está ligada a esa posibilidad del olvido (si no hay retención).

Y en A103, 150^a: “si contando me olvido (vergesse). la tercera síntesis también obra de la imaginación para Kant, se la puede comparar con la rememoración (Wiedererinnerung). De la mitad en adelante de la deducción va a llamar Kant a la reproducción “asociación” como remedio contra el olvido.

Mink distingue tres modos de comprensión (teorético, categorial y configuracional) fundamentales, irreductibles entre sí, e irreductibles a uno más general. Estos modos aparecen asociados a los tipos de conocimiento correspondientes (aunque no absolutamente idénticos) que son la ciencia natural, la filosofía y la historia respectivamente.

En este sentido el modo configuracional es el modo relevante con respecto al relato, pero sus aspectos más importantes se alcanzan en contraste con los otros modos alternativos. (Mink, 1970: 51-52)² El modo configuracional, consiste en conectar un complejo de relaciones, en un orden de significación, propio de una especie de relato, para dar inteligibilidad a los eventos contingentes que serían ininteligibles sin referencia a ello (Mink, 1970: 47-48)³ (el Totum Simul sería el grado más alto de este tipo de comprensión).

Si bien, el intento de la mente es alcanzar una sola teoría que se aplique a todas las instancias, sin embargo, se ve que estos modos son incompatibles entre sí, aunque cada uno tiene el “mundo de los hechos” como su objeto de estudio y se distinguen sólo por el modo de hacerlo. Esto es importante, como dice Mink, para apreciar una defensa racional en contra del imperialismo de las metodologías y sostener que “hay diferentes clases de esquemas de organización empleados”, que hace a la diferencia entre la Historia y la Ciencia, según la cita que Mink (Mink, 1970: 45) trae de Danto.

La función de la comprensión configuracional, en el relato, consiste en producir y fortalecer el modo de entender las acciones y eventos como un conjunto coherente en un orden de significado. Es decir, las acciones y los eventos se vinculan por una red de descripciones interconectadas y la coincidencia entre las descripciones es lo que da la comprensión del relato en su totalidad. (Mink, 1970: 57) La comprensión en la función del relato es la condición de posibilidad de su interpretación y no a la inversa. Pues, el relato es el dar cuenta formal del complejo acto mental –comprensión- que percibe un conjunto de objetos en su particular concreto y en el plexo de sus relaciones. (Mink, 1970: 58-59)⁴

En el relato histórico se cumple con el saber retrospectivo categóri-

co, mientras el saber anticipativo sólo se puede cumplir, en la ciencia natural, con el acontecer real de una predicción (eclipse), o en el relato del mito, pues, el relato es la confirmación de los hechos acontecidos, según la predicción hecha por el oráculo sobre el rey de Tebas y su familia.

La forma narrativa es, para Mink (1970, 2: 188), un instrumento cognitivo primario –revalidado por la teoría de la metáfora como un modo irreducible de hacer comprensible el flujo de la experiencia. La estructura de los relatos (comienzo, medio y final) es un esquema conceptual particular necesario para cualquier forma narrativa (histórica o de ficción), que, por una parte, subyace a la capacidad de contar y escuchar relatos de toda índole, y, por otra es obra o construcción de la imaginación.

La forma narrativa (histórica o de ficción) cobra importancia como posible rival de la explicación y comprensión teóricas. Pero existe, entre otros, el problema conceptual de explicitar el criterio para reconocer cuándo una narrativa es o no coherente, ya se presente ésta como historia o como ficción

Mink señala tres problemas conceptuales generales a toda narrativa, uno de ellos es que no hay criterio de relevancia entre las diferentes narraciones; otro, gira en torno a los presupuestos del sentido común con respecto a las diferencias entre la narración histórica y la de ficción⁵; el tercer problema es la concepción que “el actual pasado histórico es un relato que no ha sido narrado”. Estos problemas son generados, según Mink, por el conflicto entre los presupuestos implícitos no formulados ni criticados, sobre lo cual tratan las narrativas históricas, y las creencias explícitas conscientes de que la estructura formal de una narrativa es construida y no descubierta. La solución de esto radica en hacer explícito lo implícito, y para entender esto hay que ver cómo ha surgido. Mink lo explicita con la idea de la Historia Universal (Mink, 1970: 190-192)⁶ como principio regulativo del pensamiento sobre el pasado, de lo que deriva el tercer problema mencionado. Mink comparte la concepción actual de negar las afirmaciones de la historia universal pero cree que existen muchos relatos, incluso diferentes relatos sobre los mismos eventos (Mink, 1970, 2: 193)⁷. Si bien, Mink rechaza todo intento de hacer historiografía universal, sin embargo, admite la idea de una historia universal (Mink, 1970, 2: 194-195)⁸ que subyace como la “cuadrícula” sobre la cual los “caminos desde eventos en el pasado a eventos en el presente” pueden ser trazados. De

modo que ya se trate de imperios, dinastías o de hombres individuales, estos cobran sentido sólo en una interpretación a la que los hombres, en principio, no pueden tener acceso en su propio tiempo. (Kant, 1919: 38; 1990: 62-63)⁹ Mink sostiene que el requisito básico del historiador es entender las acciones y las descripciones de los agentes antes de presentar sus re-descripciones, y coincide (Mink, 1970, 2: 194)¹⁰ con Danto en no incluir afirmaciones históricas que describan eventos en referencia a eventos subsiguientes.

A modo de respuesta de las tres cuestiones, Mink considera, que si combinamos las narrativas en una única más compleja caemos en el dilema que la narrativa histórica, por ser histórica (contenido) debe agregarse, pero, en tanto narrativa (forma) no puede hacerlo por su estructura (comienzo, medio y fin). El modelo de construcción es, en Mink, el mito como un relato en el que se confirma algo que ya ha acontecido y, en el que otras tres obras podrían agregarse por su contenido y formar una trilogía configurando cada obra un acto de la misma.

Con respecto al valor de verdad del texto, las narrativas como históricas (contenido-pasado) presentan una parte del complejo real del pasado, pero como narrativas (forma-presente) son producto de la imaginación individual del historiador que no puede defender su verdad por argumentos ni por verificaciones. De esto se desprende que la función narrativa no es relatar una sucesión de eventos sino organizar un conjunto de interrelaciones en un todo. La evidencia no determina qué relato se construye, ni determina la preferencia de un relato sobre otro. A esto se puede responder desde Mink diciendo que la verdad histórica radica en explicitar lo implícito. El tercer aspecto es el concepto de evento y los límites de su uso. Mink explicita que cuando habla de eventos no refiere a eventos como tales sino a eventos bajo descripción, es decir, el concepto de evento en las narrativas no depende de las definiciones sino de una construcción narrativa particular. Mink nos dice, si aceptamos que la descripción de eventos es una función de la estructura narrativa particular no podemos suponer al mismo tiempo que la actualidad pasada es un relato no contado, pues, no existen relatos no contados solo existen hechos pasados que todavía no han sido descritos en el contexto de la forma narrativa. Es decir, no es posible configurar, relatar o representar una significación histórica sin una descripción previa de los hechos pasados.

Las narrativas históricas y las de ficción se acercan en tanto y en cuanto son construcciones de la imaginación, aunque no se descarta

en absoluto que en las históricas hay pretensión de verdad mientras que en las de ficción no. Si bien, el mito le sirve a Mink como modelo de construcción de toda narrativa, no se puede olvidar la distinción entre mito, historia y ficción para poder distinguir entre representación histórica y representación estética.

La configuración del sentido o la significación histórica mediante los diferentes tropos o modos de describir el conjunto de acontecimientos históricos pasados, desarrollados por H. White en *Metahistoria*. White comienza preguntando ¿qué significa pensar históricamente y cuáles son las características exclusivas de un método específicamente histórico de investigación?

En el debate actual sobre la naturaleza y la función del conocimiento histórico, H. White nos explicita, que la obra histórica, es una estructura verbal, con la forma discursiva de prosa narrativa. La obra histórica sirve como modelo para explicar los hechos y procesos del pasado, tal como sucedieron, por medio de una representación de los mismos. En este sentido la obra histórica es un producto de la imaginación (en coincidencia con Mink) que consiste en mediar entre el campo histórico, el registro histórico sin pulir, otras narraciones históricas y un público al cual comunicar, el sentido histórico configurado.

White señala que en la obra histórica hay diferentes niveles de conceptualización y de estrategias para construir la tipología de estilos historiográficos. (White, 2001: 9)¹¹ El primer nivel de conceptualización es el de la crónica y el relato (White, 2001: 17)¹², es decir, conjuntos de acontecimientos o sucesos de la crónica que según elementos meta-históricos –estéticos o morales- son ordenados en un relato (como ya se vio en Mink). Luego, en otros niveles se encuentran los diferentes modos como la trama, la argumentación y la explicación ideológica, con los que el historiador configura el sentido o la significación histórica de los hechos del pasado.

En la combinación de las mismas formas, White (2001: 39) nos ejemplifica el “estilo” del historiador (con Michelet, Ranke, Focqueville, Burckhardt), y del filósofo de la historia (con Hegel, Marx, Nietzsche, Croce) como representantes del pensamiento histórico del siglo XIX.

En este sentido, el pensador histórico, según White, escoge una estrategia conceptual, realiza un acto poético en el que prefigura el campo histórico y lo constituye para explicar “lo que en realidad estaba sucediendo”. White señala siguiendo la tradición cuatro estrategias de prefiguración por los nombres de los cuatro tropos del lenguaje poético

que coinciden con cuatro modos de conciencia (Piaget-Freud-Marx) histórica. El modo tropológico dominante y el correspondiente protocolo lingüístico constituyen la base de la “metahistoria” de cualquier obra histórica.

En la teoría de los tropos (White, 2001: 44)¹³, White se guía por la concepción de la poética tradicional y la moderna teoría del lenguaje que identifican cuatro tropos básicos para el análisis del lenguaje poético, o figurativo: la metáfora que cumple una función representativa, en la relación de objeto-objeto, bajo el principio de similitud; la metonimia que cumple una función de reducción de una de las partes en la relación de causa-efecto, bajo el principio de contigüidad; la sinécdoque que cumple una función de integración en un todo que es cualitativamente diferente de la suma de las partes, en la relación de identificación parte-todo; y la ironía que cumple una función de negación, en la relación por oposición. Estos tropos nos permiten caracterizar el sentido de los objetos (hechos del pasado) en distintos tipos de discurso indirecto o figurativo, y comprender las operaciones por las cuales los contenidos de experiencia (que se resisten a la descripción en prosa clara y racional) pueden ser captados en forma prefigurativa y preparados para la aprehensión consciente.

En esta explicitación que White hace de la función que cumplen los tropos en la narración histórica, es posible advertir una analogía, y un desplazamiento de la función de unidad que cumplen las categorías del entendimiento kantiano (en la determinación de todo objeto de experiencia posible) y/o de la asociación como ley inmanente de la conciencia (en los tres niveles de interés y motivación del conocimiento) explicitado en Husserl, hacia los diferentes niveles de la conceptualización de la narración y la representación histórica.

Kant, en la *Lógica Transcendental*, ciencia de las reglas del entendimiento (*Verstand*) como facultad de conocer un objeto (*Gegenstand*) mediante representaciones, espontaneidad del concepto (*Spontaneität der Begriffe*), establece los principios según los cuales las categorías (*Kategorien*) son las condiciones de posibilidad de la experiencia (*Erfahrung*) y valen por lo tanto a priori, también para todos los objetos de la experiencia (*Gegenständen der Erfahrung*) (KrV., B161). Así las categorías de la cantidad y cualidad configuran el objeto (crónica y relato), las categorías de la relación refieren a la existencia del objeto (tropos) y las categorías de la modalidad al tipo de conocimiento que tenemos de ellos (en donde radica la pretensión de verdad, y que co-

respondería precisar en la representación histórica).

La asociación es una ley absolutamente necesaria sin la cual no es posible la subjetividad, cuestión ésta que según Husserl (Hua XI, §26) ya lo vio Kant en la teoría de la necesidad trascendental de la asociación. La asociación es el nexo puramente inmanente de “algo recuerda a algo”, “uno despierta a otro”, vivencia en la cual uno aparece como lo que evoca y el otro como lo evocado. Toda asociación lo es según la similitud (EU, §44) hasta el límite de la igualdad total. La asociación es una continuación superior de la teoría de la constitución originaria del tiempo. Pues, la síntesis temporal, marca universal y punto de partida de toda posible objetividad (EU §16, 38) (trascendente-inmanente) no es suficiente para dar cuenta del contenido. Las síntesis que dan cuenta de éste, son justamente las síntesis asociativas. A través de la asociación se amplía la realización constitutiva a todos los ámbitos de la apercepción (apresentación). Por cuanto, la explicación de las condiciones genéticas de toda posibilidad de la asociación originaria (puramente pasiva), y de la asociación ya como despertar rememorativo o ya como inducción anticipativa (en la pasiva actividad de la percepción) y la pura actividad en el entendimiento, es el problema fundamental de la subjetividad misma. Esta realización de la función de la asociación, que describimos como aconteciendo en la subjetividad misma, es la que encontramos desplazada hacia la función que se cumple a través de los tropos en el orden de la significación que tienen los hechos pasados.

La descripción y la representación histórica, según Ankersmit

A partir de la necesidad, señalada por Ankersmit, de mantener la distinción entre, por un lado, el nivel del ‘hablar’ o el nivel de la descripción de los hechos del pasado por parte del historiador, y, por el otro, el del ‘hablar acerca del hablar’ o el de la representación histórica; nos proponemos explicitar la distinción entre representación histórica y de ficción, para luego, intentar responder al cuestionamiento epistemológico en torno ¿a qué tipo de verdad nos referimos cuando hablamos del conocimiento histórico?

En este sentido, a partir de la noción genérica de ‘representación’, en Kant, y las diferencias entre las modificaciones simples (recuerdo, expectativa e imaginación) y complejas (conciencia de signo, conciencia de imagen posicional y no posicional o neutra) de la percepción o pre-

sentación en Husserl, nos proponemos explicitar, la distinción entre la 'representación histórica' y la 'representación de ficción'; para señalar que en esta diferencia se fundamenta la pretensión de verdad presente en la representación histórica y no en la de ficción.

En Kant una vía de acceso a la fundamentación interna del conocimiento a priori, es la noción genérica de la representación (*Vorstellung*) (KrV A76 B101, intuición, concepto, esquema, juicio e ideas) como afinidad íntima, que hace posible la unión necesaria entre la intuición y el concepto para que haya conocimiento. La representación en un sentido formal y amplio, es algo que indica, anuncia, presenta a otro, y esta representación puede ser tal (Heidegger, 1954), en tanto y en cuanto se realice "con conciencia". Kant sostiene que en la representación intuitiva sensible recae el peso verdadero del conocimiento, ella es una representación derivada (B72), pues lo intuido se deriva de algo que existe ya por sí mismo. Husserl considera que la intuición sensible es el punto de partida de la garantía de toda verdad.

La tendencia a confundir la representación, como acto, con el contenido de lo representado, depende del modo de comprender estas dos expresiones. Un intento de esclarecer este equívoco (Fink, 1974: §1, 15-16) hace referencia al equívoco entre representación e imagen, cuya elucidación deviene el tema de su análisis fenomenológico) se encuentra en Ideas I, §99ss., donde Husserl plantea una distinción entre la presentación (*Gegenwärtigung*) y la presentificación (*Vergegenwärtigung*), como caracteres o modos de ser del género representación¹⁴ (*Vorstellung*). Así la percepción es un acto de presentación en la que el objeto es dado "en carne y hueso", como puro presente. La impresión originaria es el principio absoluto de toda producción constante y tiene lugar por una génesis espontánea. Retención y protención son despresentaciones (*Entgegenwärtigung*) o momentos dependientes de todo acto intencional cumplido en el presente (percepción, recuerdo e imaginación). La esencia de las despresentaciones es ser "conciencia de horizonte" temporal vacío de toda vivencia dada en el presente. El modo de su cumplimiento es la retrospectión en el recuerdo y la anticipación en la espera respectivamente.

El recuerdo y la espera son actos de presentificación, que consisten en ser modificaciones simples de la percepción, y refieren al objeto en sí mismo aunque éste no se dé en su misma presencia ("en carne y hueso"). La distinción entre el recuerdo y la espera, es que el recuerdo es repetición de una constitución ya realizada y se cumple en una sin-

tesis de coincidencia entre lo reproducido y lo retenido (lo que ha sido percibido anteriormente), mientras la espera es, en virtud del pasado, la configuración del futuro como una posibilidad abierta o causalidad motivacional, que se cumple en una percepción actual.¹⁵

Toda forma de conciencia imaginativa, es una presentificación (*Vergegenwärtigung*) (Saraiva, 1970: 163)¹⁶, que puede ser cuasi posicional o neutra, según que se mantenga o no el modo de creencia originario. Cuando es neutra, interviene una segunda modificación imaginativa (*eingebildeter*) y se trata de la neutralización estética. Husserl considera (Hua XXIII, p.1) que “en la esfera de la imaginación, no sólo tenemos las representaciones de imágenes internas ‘representaciones de fantasía’, sino también las representaciones por imagen (externa) en el sentido corriente de la palabra, es decir, las representaciones en las cuales un objeto percibido es determinado y cualificado como imagen, por evocar (*vorstellig zu machen*) a otro semejante, como el de una imagen física, que evoca (*vorstellig macht*) el original” (Hua XXIII, p.1).

Todas estas vivencias se cumplen en el presente, aunque cabe señalar aquí, la particularidad que se da en la percepción inmanente, como en la fantasía, el carácter temporal simultáneo de la percepción y el percepto, en el caso de la fantasía, del fantasear y lo fantaseado, cosa que no ocurre, por ejemplo, en el recuerdo (*Wiedererinnerung*) en donde el recordar es actual y lo recordado es presente-pasado, es decir, no hay simultaneidad entre el acto y el correlato del mismo, como tampoco se da esta simultaneidad en la retención ni en la protención, ni en la espera. (Bernet, 1985: 154) Este carácter peculiar del recuerdo es el requerido para la posibilidad de toda identidad, es decir, del sentido tanto de la objetividad, como de la propia subjetividad.

En el recuerdo, lo recordado, tiene el carácter de un fenómeno imaginario, pero con un modo de creencia, que lo caracteriza, como posicional (Hua XXIII, N° 13, 300).¹⁷ La cualidad o modo de creencia tiene referencia explícita al modo de existencia del objeto correspondiente (real presente-pasado, posible, dudoso etc.). El recuerdo (Hua X, Beilage III, 456) posee ya estas intenciones dirigida, ya hacia el pasado o hacia el advenir, pues él es el recuerdo de un ahora acabado, una cuasi percepción. Y al igual que el acto perceptivo originario, el recuerdo, siendo su modificación, posee una conexión temporal bajo la forma de un halo retencional y protencional, aunque en el modo del símil.

La imaginación tiene una estructura temporal, en cuanto ella es un acto, que dura, y su objeto se da en una sucesión de aspectos, pero en

ella es abolida la referencia a un pasado concreto, y, en consecuencia, también la referencia al ahora actual. El emplazamiento en un horizonte temporal, que une el pasado al presente, desaparece, y en esto consiste su inactualidad, o neutralización.

La diferencia entre la actualidad (de la rememoración) y la inactualidad (de la imaginación), es la diferencia entre la presentificación posicional (con orientación temporal) y la no posicional (sin orientación temporal), en donde lo presentificado no es ni ahora, ni sido, ni llegará a ser. Husserl hace referencia también aquí al sueño (Hua XXIII, n° 13, 300), como conciencia inactual de presentificación (sin precisión temporal). Sin embargo, la modificación de neutralidad no debe confundirse con la negación, la duda y la hipótesis de la experiencia. (Saraiva, 1970: 196) Husserl considera, que junto a estas representaciones o modificaciones simples de la percepción, como el recuerdo, la expectativa, la fantasías etc., en la que lo representado puede ser en cada uno de estos tipos, y todo ello a su vez en distintos grados (como el recuerdo de recuerdo, la imagen de imagen etc.), están las presentificaciones de tipo complejo, que son las representaciones en las que el objeto es presentado por intermedio de una imagen física o por intermedio de un signo. (Hua III/I, 211)¹⁸

Presentificaciones complejas: la conciencia de imagen o retrato, la conciencia de signo

Las fantasías perceptivas referidas por Husserl a la conciencia de imagen o de signo, constituyen las llamadas presentificaciones complejas. La conciencia de imagen¹⁹ o retrato implica la percepción de un objeto-imagen retratante, es decir, como representante de algo retratado, que no es percibido y que de ese modo es representado indirectamente. Ahora bien, para que el objeto percibido aparezca como una imagen, debe ser (neutralizado) cuasi posicionado. La conciencia de imagen es una cuasi posicionalidad aplicada a la percepción o presentación, que le sirve de base. No se percibe la estatua, como una figura de piedra, sino, como imagen de una persona, no se está dirigido a la imagen como a un objeto de percepción, sino a la realidad imaginada o retratada en él. Esto mismo pasa en una pieza de teatro, que es una ficción puramente perceptiva, donde todo lo que ocurre tiene el carácter de 'como si', tanto los hombres actores, muebles, ambiente etc., "representan", "todo ello sirve para trasladarnos a la ilusión artística"

(Hua XXIII N° 18, 509). De este modo, percibimos activamente, juzgamos, tememos, amamos odiamos etc., pero todo esto en la fantasía, en el modo del 'como si' (es una posición fantaseada). Así, el arte nos ofrece una multiplicidad de ficciones perceptivas, y, por cierto, también de ficciones de reproducción puramente ficticias.

En estos casos de fantasía perceptiva hay una percepción real del objeto-imagen (actor-presente), que remite a una percepción de fantasía (ilusión) o sujeto-imagen (Enrique IV, presente-pasado), que elimina a aquella, no de forma activa, sino, que pasivamente es presentada, como no intuida. Es decir, se da una suerte de doble situación, tanto perceptiva como aprehensiva (experiencia real - experiencia ilusoria) en unidad de conflicto, en donde se implica la eliminación de la percepción de base y predomina sólo la vivencia de la percepción de fantasía. Lo mismo pasa en el caso de la copia, donde es eliminada la percepción de la figura de cera y se vivencia en ella solo la figura de Napoleón. En este sentido consideramos, que no hay diferencia entre la conciencia de copia y la conciencia de imagen.

Otro tipo de presentificación compleja es el signo. A diferencia de la imagen, el signo no exige semejanza con lo designado. La diferencia entre la imagen y el signo está en el carácter arbitrario del signo.

En la conciencia de signo sucede algo similar a lo que sucede en la conciencia de imagen, pues los signos (*Zeichen*) o el símbolo, por un lado, son experimentados como cosas reales (signo sensible, hablado o escrito) y por el otro, son considerados portadores de significación (*Bedeutung*) espiritual o sentido (*Sinn*), que transportan a un mundo espiritual. Por cuanto las palabras y los signos no valen por ellos mismos, sino, que su valor radica en el ser representante (Hua XXIII, 25) o en su carácter de mediación simbólica, que en el uso artístico está sujeto a la misma unidad de conflicto, que entre la percepción real (imagen física, signo-palabra) y la percepción ilusoria, llamada aquí significativa (Hua XXIII, 21ss.).²⁰

La intención significativa es vacía, el acto de significación no da las cosas a la conciencia; mientras los actos intuitivos dan los objetos y realizan la referencia objetiva, la palabra, el signo o el símbolo son la expresión de un pensamiento vacío, que se da a través de ellos. El acto de significación tiene un lado corporal (físico) y un lado espiritual (significación), entre la expresión y su significación, se ha de admitir una unidad más íntima, y cuando la significación encuentra su plenificación en un acto intuitivo de percepción, imaginación o recuerdo, ella

ejerce una función de conocimiento.

La conciencia de imagen o de signo es posicional, cuando tiene referencia a los objetos reales presentes o pasados (figura de cera de Napoleón, presente-pasada), y el carácter de creencia, que pertenece a la percepción originaria, no es modificado. Lo propio de la neutralización imaginante, se da cuando se flota entre el mundo de la realidad empírica y el mundo de la irrealidad de la fantasía, sin tomar posición en uno ni en el otro. El mundo estético tiene, como correspondencia en la imaginación, una presentificación neutralizada (representación teatral, la novela), la reproducción y el pasaje a la irrealidad es lo propio de la ficción (mediante la supresión pasiva de la realidad).²¹

El acto conceptual o categorial de sentido está fundado, para Husserl, en el acto intuitivo de representación. Así, el primado de la percepción sensible se ve explicitado (Hua XVII, 124, 145) allí donde Husserl pone de relieve la dependencia del orden lógico respecto de aquella, y la dependencia del juicio predicativo respecto del ámbito de lo pre-predicativo. Las síntesis (intelectuales) categoriales en todas sus formas se corresponden con aquellas pre-predicativas. (Lohmar, 1998: 169)²² De modo, que la función del recuerdo se transfiere en las tres formas de pasividad 'secundaria' (modo de conservación retencional activa), que llevan a la realización de la predicación en sí por medio de la "transformación" en juicios predicativos (o una realización de síntesis categoriales) claramente delimitados, de los juicios pre-predicativos.

Un paso más allá de los análisis husserlianos

Entre los modos mnemónicos analizados por E. Casey (1987: 122) nos interesa destacar aquí la experiencia del recuerdo como reconocimiento, que es una actividad orientada al presente delimitando su contenido especial. La experiencia de hechos pasados es presupuesta, aunque ello no sea manifiesto, como tal en la experiencia misma, y sin que ningún recuerdo específico de este pasado necesite surgir. La referencia al pasado está junto-a y es parte-de su verdadero contenido en la actualidad de la experiencia. La actualidad exhibida en el sentido de suceder en el presente, dominando y prevaleciendo sobre el pasado y el futuro, recibe la ayuda de estos en la constitución del presente mismo, al contribuir con dos factores básicos, para el presente, que son la disponibilidad de lo retenido (como el escrito histórico) y la consolidación en la reiterabilidad de lo reproducido (como el cumplimiento

de lo retenido, síntesis de coincidencia entre lo reproducido y lo retenido) (-habitualidad y sedimentación- en términos husserlianos)

El reconocimiento sucede en el contexto inmediato de percepción, por ello es una actividad profundamente orientada en el presente. Reconocer lo que veo es verlo “como” alguna cosa. La naturaleza del acto básico de ver-como, es perceptual y limitado al presente. Ambos modos presente y pasado están relacionados en situaciones de reconocimiento (el pasado no está abiertamente en el presente, y aunque es inútil invocarlo, sin embargo, su presencia no se puede negar), consisten en estar asociados de tal modo, que la verdadera diferencia entre ambos es constitutiva de su mutua relación. El modelo para abarcar la relación de pasado y presente en el reconocimiento, es la de su fusión. El pasado del reconocimiento se funde con su aprehensión presente completamente. Pero no sólo pasado y presente, sino, que lo manifestado y la manifestación, lo significativo y el vehículo de la significación, identidad y fenómeno, todo se fusiona en el reconocimiento decisivo, tales pares de términos se interfunden en el punto terminal del reconocimiento mismo. El proceso de su fusión en su forma básica trae junto lo percibido con lo pasado (Hua I, 150),²³ y lo percibido se pierde en lo pasado.

Las circunstancias de reconocimiento pueden variar y es inmensa la clase de objetos (de reconocimiento), desde caras concretas, factores históricamente entrelazados, estilos lingüísticos etc., que en otras determinadas situaciones se encuentran “indirectamente presentados” o apresentados.²⁴

El reconocer-en y el reconocer-como se un prácticamente con toda otra actividad. La misma ambivalencia y dificultad que se da para distinguir el reconocer del percibir, se detecta, cuando se piensa el reconocer en relación al imaginar, sentir, pensar y aún más en otras actividades humanas básicas. Pero en todos estos subtipos de reconocimiento (Casey, 1987: 130)²⁵, la discrepancia entre lo presente y lo no presente surge en verdadera gradualidad con el proceso de reconocimiento, que se desarrolla. Esta discrepancia (de lo presente y lo no presente), característica del recuerdo como reconocimiento, nos pone en presencia de un nexo o unión entre la actualidad de una percepción (imagen física-objeto imagen) y el no presente (sujeto-imagen) del pasado en el ahora. Sólo que en el recuerdo perceptivo (conciencia de imagen posicional), a diferencia de las fantasías perceptivas, se trata de dos aprehensiones temporalmente diferentes, que se fusionan en

una y la misma actividad. Lo que a nuestro entender es lo que está funcionando en la interpretación conciente del historiador.

La constitución del sentido histórico

En Husserl (Hua, VI, Beilage III: 365), toda unidad ideal de sentido (no sólo científico sino también del arte y la literatura), tiene un comienzo histórico, por su origen en un acto productor humano, es decir, en una formación de sentido espiritual primitivo. El proceso de su efectuación tiene lugar en la subjetividad del inventor, pero lo producido, después de su profundación (*ihrer Urstiftung*) tienen una existencia específicamente supratemporal y accesible a todos los hombres. En virtud del lenguaje y de la formación intrasubjetiva se constituye un sentido ideal (por ejemplo, el geométrico, el histórico) originario que al poder ser reiterado este mismo proceso en otros hombres, produce una evidencia de identidad que se hace disponible intersubjetivamente.

Podemos decir, por un lado, que tenemos la percepción real de una obra (míticas, históricas o de ficción) y, por el otro, la percepción de su representación simbólica; entre una y otra percepción hay una diferencia esencial infranqueable que radica en el carácter del significado al que nos remite toda forma simbólica, y con lo cual se pueden implicar o no (otras actividades básicas) así como también otros sujetos fuera de nosotros. En esta perspectiva, la obra histórica, como cualquier otra obra de la cultura, tiene un carácter material que lleva en sí la expresión de un sentido.

En cualquier caso que sea (mito, historia o ficción), sólo el autor de esto tiene libertad y la practica en unión con el ideal estético de su creación, pero para los espectadores de las representaciones producidas por aquél, no son realizadas libremente, sino, que resultan como impuestas análogamente a las cosas de la realidad (presente o pasada). Esto mismo sucede con el arte narrativo, en donde las representaciones que suscitan son de alguna manera como impuestas en las palabras habladas o escritas.

El acto de significar (como un poner en palabras o en signos) es una actividad singular orientada en el presente, al que podemos referir, desde Husserl, como propio de un a priori estructural (como la forma de narrar previa a toda forma de contar o escuchar), que abarca a todo tipo de producción humana y de cuya historicidad interna dependerá la historicidad externa del producto configurado. El acto creador (como la

forma narrativa presente) es una actividad primariamente productiva, en cuanto creativa (imaginativa), y reproductiva en su carácter de mediación simbólica (representante), pues remite de la instancia perceptiva real presente a otra instancia perceptiva irreal, que está ausente en el presente. Esta duplicidad de la aprehensión, que tiene lugar, es una característica común, tanto a la intención imaginativa, como a la intención significativa donde la duplicidad de la función corresponde a una y la misma comprensión aprehensiva. En cambio esto se presenta de modo diferente en la función del recuerdo, como reconocimiento, que es una síntesis de coincidencia o identificación entre lo reproducido y lo retenido.

A partir de lo explicitado, consideramos necesario, situarnos en la conciencia del historiador, para comprender, que debe entender las acciones y las descripciones de los agentes antes de poder re-describirlas, debe escoger una estrategia conceptual y realizar un acto de producción en el que se prefigura el campo histórico que va a explicitar. Es decir, la conciencia del historiador es la que se enfrenta, en un acto presente de percepción, a una actual descripción de hechos del pasado (en el modo de la conciencia de signo posicional), mediante la imaginación produce el relato (que da un orden de significación a los hechos del pasado), y por el recuerdo como reconocimiento reproduce o representa, el sentido histórico, que se desprende de su interacción con dicha actual descripción (memoria, imaginación y conceptualización en la comprensión, según Mink. A su vez es consciente que en esta descripción actual se implica la descripción de un agente presente pasado de los hechos correspondientes y una representación histórica presente pasada que se deriva de dicha descripción, y, así en un sucesivo escalonamiento retrospectivo con sus respectivos niveles lingüísticos (descripción y representación).

En la estructura temporal de la conciencia, la forma del presente no le debe su ser a la forma pasada de la retención pero sí le debe a esta constantemente el poder volver y reflexionar sobre él. Gracias a la retención (Husserl, *Hua Bd X, Beilage IX*) (presente en la descripción-escritos históricos) podemos mirar en retrospectiva sobre lo transcurrido y sostener la proyección del mismo. Se retiene todo aquello que es histórico, porque al ser un producto del acto creador humano acontece en un momento y espacio determinado, y puede ser reactivado, en virtud del lenguaje y la rememoración, con el mismo sentido objetivo originario. Así todo lo que tiene lugar en un ahora presente temporal individual

o histórico social puede convertirse en objeto sólo después de haber transcurrido, mediante la retención y la reflexión (o reproducción) (Husserl, *Hua Bd X, Beilage IX*) del mismo. La memoria en tanto retención (descripción) y rememoración (reproducción o representación), es el presupuesto innato y condición formal de toda habitualidad (disponibilidad) y de toda sedimentación (consolidación) (individual o social).

En este sentido, la distinción que se plantea entre el mito, la historia y la ficción responde no a la forma de la conciencia productiva²⁶ (San Martín, 1997) sino al carácter fundamental de la conciencia reproductiva. Así en el mito la conciencia es puramente imaginativa cuya presentación corresponde al nivel de la operación concreta de la conciencia (donde no hay lugar para lo posible ni para la representación metafórica, sólo se da lo concreto-real), en la presentación de la historia la representación corresponde al nivel de una conciencia refleja (donde hay una fijación a lo real, en virtud, de su diferenciación con lo posible), mientras en la presentación de ficción la representación corresponde a la conciencia puramente imaginativa (donde el fenómeno estético se revela por su neutralidad existencial en el ámbito de la pura posibilidad, pues lo real es pasivamente apresentado como no intuido).

No es posible relatar, configurar, o representar una significación histórica sin una descripción o escrito previo de los hechos del pasado a los que se hace referencia, y, estos a su vez tienen que haber acontecido. Las descripciones históricas proporcionan la forma presente en que el reconocimiento del historiador opera para interpretar aspectos accesibles en su experiencia presente. El reconocimiento acrecienta la especificidad del contenido y contribuye a la constitución del presente, pues manifiesta su propia actualidad al permitir, que el hecho pasado reconocido venga adelante, como ello mismo y gane su propia identidad y estabilidad.

En Ankersmit (2001), las ciencias humanas y en especial la historia tienen mayor afinidad con el 'hablar acerca del hablar', de modo que la verdad aquí es, por definición, una verdad conceptual o analítica, pero si consideramos que para que haya una representación histórica previamente tiene que haber habido una descripción de los hechos o un hablar, en este caso la verdad analítica tiene que haber sido precedida por una verdad empírica o sintética. A nuestro entender y por el análisis que venimos haciendo esto nos remite a la consideración de la verdad histórica, bajo el principio supremo kantiano, es decir, parafraseando a Kant, que 'las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico

son las condiciones de posibilidad de la verdad de la descripción de los hechos del pasado a los cuales refiere'. La verdad histórica es una verdad derivada (en sentido kantiano) pues la comprensión histórica gira en torno a algo que ya existe por sí mismo y a la que accedemos mediante el escrito histórico. La posibilidad de la verdad histórica, acordando con Mink, es la explicitación de lo implícito, en un sucesivo escalonamiento retrospectivo, es decir, que se trata de una verdad analítica (por ser conceptual) y en retrospectiva por su filiación (Auerbach) (White, 1999: 90) o coincidencia entre las creencias explícitas en las descripciones presentes (de hechos pasados) con los presupuestos implícitos en las descripciones presentes pasadas de esos mismos hechos acontecidos en el pasado, y así sucesivamente, en virtud, de los caminos que, según Mink, pueden ser trazados desde 'eventos en el pasados a eventos en el presente'.

En este sentido, consideramos importante para el historiador o el filósofo de la historia sostener la necesidad de la distinción de los niveles del lenguaje en relación con la pretensión de verdad, en el conocimiento histórico, para no caer en una ilusión epistemológica (en sentido kantiano). En la descripción de los hechos por parte del historiador está presente un criterio de verdad empírico, mientras en la representación histórica que se deriva de las descripciones está presente una verdad conceptual analítica.

La estructura temporal de la conciencia (en sentido husserliano) hace posible fundamentar la pretensión de verdad histórica en retrospectiva desde la interpretación presente del historiador dirigida a las descripciones y a la representación histórica (derivada de la misma), en virtud, de la doble intencionalidad de la estructura del recuerdo perceptivo dirigido, por un lado, a la descripción presente de los hechos del pasado, y, por el otro, a la representación histórica que se deriva de ésta, y en retrospectiva se alcanzaría la síntesis de coincidencia mediante la consideración escalonada de las mismas, es decir, la reiteración de las mismas descripciones presentes pasadas renueva y refuerza constantemente el grado de claridad correspondiente, y la verificación se alcanza en la identidad de la descripción con lo representado en sus múltiples repeticiones. En el poder ser repetible e identificable, como lo mismo, radica el ser verdadero de lo representado históricamente como reproducción (derivada), o modificación compleja (conciencia de imagen posicional) de la presentación o percepción (conciencia de signo posicional) de la descripción.

En última instancia, y a modo de conclusión, queremos decir, por un lado, que en este recorrido realizado tratando de explicitar lo implícito, advertimos que los tres niveles del ascenso semántico ya estaban implícitos en lo propuesto por Mink. Pero, por otro lado, también, queremos decir, que se puede prescindir del carácter sucesivo temporal del acontecer de los hechos del pasado para darles un nuevo orden significativo, pero no podemos prescindir del carácter temporal de la estructura de la conciencia, que los ha organizado en el pasado y que ahora los interpreta, para sostener la pretensión de verdad en cada uno de los niveles del discurso histórico de los mismos.

Por cuanto, compartimos la concepción de la historia (*Geschichte*), que para Husserl (Hua, Bd. VI: 380), es un movimiento vivo en la reciprocidad de la formación de sentido activa y la sedimentación pasiva de la misma, es decir, el movimiento o proceso continuo de unos con otros (*Miteinander*) y de unos en otros (*Ineinander*). En cada etapa, toda autorreflexión histórica del filósofo, en tanto funcionario de la humanidad, se consume en el debate con los filósofos del presente y del pasado, pero nada sabe de la unidad oculta (ya sea que se comparta o no su existencia) conformadora del devenir histórico de la filosofía. Sólo en una fundación posterior se puede revelar esto y resultar comprensible lo pensado, como jamás los pensadores mismos lo hubieran podido comprender.

El hombre que tiene una historia individual, entra en la historia de la sociedad y en la historia universal, en virtud del carácter creador-productivo y reproductivo de su capacidad, si es conciente del horizonte histórico de su generación. Pues no hay sólo un presente de contemporáneos, sino un pasado y un futuro generacional y esto sólo porque hay un presente histórico, que le pertenece, como un momento de la historia.

Toda puesta de problemas históricos en sentido vulgar y su mostración ulterior, presupone la historia como horizonte universal de todo preguntar, como horizonte de certeza implícita, que a pesar de su indeterminación es condición de toda determinabilidad y de toda intención, que se proponga buscar y constatar hechos determinados. Históricamente lo primero en sí es nuestro presente, tiempo vivamente vivenciado, rodeado de un horizonte infinito y abierto. Toda perspectiva crítica de la historia a de tener lugar, compartimos con Husserl, a partir de la comprensión de la propia historia.

Notas

1. Según Mink, la fuerza del entendimiento o el carácter intelectual del acto de seguir un relato, no está como Gallie dice en el 'seguir' sino 'en el haberlo seguido'. La distinción entre 'el acto de seguir un relato' y 'el acto de haberlo seguido' es la distinción que hay entre la experiencia presente y la experiencia pasada. Esto nos lleva, dice Mink, a la distinción entre un saber retrospectivo (categórico) y un saber anticipativo (no categórico en sentido estricto, pues no hay relatos del futuro) que es fundamental con respecto al saber de los hechos. La distinción entre pasado y futuro, esencial en las cuestiones afectivas y morales (ya que no es posible sentir miedo por algo que ya ha pasado ni remordimientos por algo que no hemos hecho todavía), es también, según Mink, esencial en lo cognitivo, y para dar credibilidad a su tesis sugiere atender al "haber seguido un relato" (Mink, 1970: 47-48).
2. Mink destaca, en el modo teórico, también llamado hipotético-deductivo, que sus generalizaciones permiten abarcar lo experimentado y lo no experimentado, es decir, lo actual y lo posible (explicaciones retrospectivas y predictivas, la ley de Laplace sería su meta ideal); en el modo categorial, al cual suscribe en esta caracterización, la subsumición de todos los complejos formales en una escala gradual, permiten dar forma a experiencias que de lo contrario no la tendrían.
3. Para Mink, así como el modo teórico corresponde a lo que Pascal llamó "el espíritu de la geometría", el modo configuracional corresponde a lo que Pascal llamó "el espíritu de la finesa". El Totum Simul de Boecios que es el conocimiento que Dios tiene del mundo sería el grado más alto de la comprensión configuracional.
4. Mink lo explicita mediante su aplicación en el mito de Edipo Rey. Pues, ya sea que seguimos a Edipo (a la encrucijada...) o fingimos seguirlo (porque ya lo conocemos), en la comprensión del relato en su totalidad no hay descubrimiento y las descripciones no tienen tiempo. Ya sea, para la comprensión -de un conjunto de descripciones que refieren juntas a todo el resto del relato (para Edipo el hombre destinado a morir es un forastero noble pero también es el rey de Tebas, el marido de Yocasta, predecesor de Edipo, hombre cuya familia está condenada). Hay otro conjunto de descripciones para cada incidente y personaje (Edipo ciego es rey de Tebas, el hombre que trajo la peste a la ciudad, el que mató al forastero en la encrucijada). En el conjunto de descripciones, cada una coincide con al menos una en otro conjunto y al menos una coincide con una descripción en todos los conjuntos. Las descripciones pertenecen a la narrativa y no a nuestras interpretaciones de las mismas, por ejemplo no hay descripción de Creon -quien condena a Antígona- en este relato, pero no podemos discutir esta afirmación sin tener en cuenta el relato en su totalidad. Donde, muchas "lecturas" o interpretaciones contribuyen sólo como herramientas para lograr mantener la comprensión, condición necesaria de la interpretación pero no a la inversa.
5. Uno de los presupuestos conceptuales del sentido común ha sido que la historiografía consiste en narrativas que se presentan como verdaderas y giran sobre eventos verdaderos de actualidades pasadas, mientras que la ficción consiste en narrativas y eventos imaginarios en donde se suspenden la creencia y las afirmaciones de verdad. Así también otro presupuesto ha sido que el actual pasado histórico tiene forma narrativa (comienzo, medio y final), la cual el historiador no inventa sino que descubre, o intenta descubrir. Es decir, el historiador descubre el relato que está oculto en lo que evidencian sus datos; él es creativo en la invención de técnicas de investigación para descubrirlo, pero no en el arte de la construcción narrativa. El novelista, en cambio, inventa su relato y sólo está sujeto a las necesidades del arte.
6. Los tres rasgos comunes que se desprenden de esta ideas son: el conjunto de eventos humanos pertenecen a un único relato (Kant); existe un único tema central, independien-

te de que existe la ciencia histórica (Hegel-Marx); y los eventos ininteligibles en circunstancias inmediatas adquiere sentido al ser incluidos en un relato único (Kant).

7. Cuando Mink cita a H. White que dice, en *Metahistoria*, la crónica básica de la historia puede ser “tramada” de varias maneras (como romance, comedia, tragedia o sátira) a partir de las preferencias imaginativas irreducibles del historiador.

8. Pues la posibilidad de una representación histórica universal de la totalidad es rechazada, pero, el rechazo mismo, presupone el concepto de la totalidad y es por esto que, según Mink, sobrevive la *Historia Universal*.

9. Kant hace referencia a que los hombres si son actores no pueden ser espectadores. Según A. Danto (1965: 136ss.), hay indicios en el pasado que cobran existencia desde el futuro. Pero no se puede relatar el futuro sólo se puede interpretar el pasado y descubrir su filiación (Auerbach) con los presupuestos implícitos en ellos.

10. Según Mink, en su “*Filosofía analítica de la historia*”, Arthur Danto imagina una *Crónica Ideal*, que sería omnisciente respecto de todo lo que ocurre contemporáneamente y que registraría descripciones precisas de cada evento. La crónica sería, por lo tanto, una *Crónica Ideal*, un dar cuenta comprensivo de “lo que realmente pasó”. La estrategia de Danto en esta especulación era la de indicar que ni siquiera tal *Crónica Ideal* podría reemplazar a la historiografía al hacerla innecesaria, pues la *Crónica* lógicamente no podría incluir una clase de afirmaciones característicamente históricas, a saber las que describen un evento en términos que se refieren a eventos subsiguientes; por ejemplo, “El 28 de diciembre de 1856, nació el vigésimo octavo presidente de los Estados Unidos. Pero me refiero a la *Crónica Ideal* por otra razón –para señalar, meramente, que entendemos claramente la idea de ella. Y no podríamos concebir o imaginar una *Crónica Ideal* a menos que ya tuviéramos el concepto de una totalidad de “lo que realmente pasó”.

11. Señala tres tipos de estrategias para la distinción del “efecto explicatorio”. La explicación por argumentación formal (formalismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo); la explicación por la trama (romance, comedia, tragedia sátira); y la explicación por implicaciones ideológicas (anarquismo, conservadurismo, radicalismo, liberalismo).

12. Correspondería a los ‘elementos primitivos’, en donde se implican procesos de selección y ordenación de los datos para un público particular. Una vez ordenado en el relato un conjunto determinado de acontecimientos o sucesos de la crónica, según motivos metahistóricos (estéticos o morales más que epistemológicos), la crónica se transforma en un proceso diacrónico completo, sobre el cual podemos hacer preguntas como si nos enfrentáramos a una estructura sincrónica de relaciones. Es decir, el historiador se enfrenta con un verdadero caos de sucesos ya constituidos, en el cual debe escoger los elementos del relato que narrará... Este proceso de exclusión, acentuación y subordinación se realiza con el fin de construir un relato de un tipo particular, es decir, el historiador construye la “trama” de su relato.

13. Según White, en la metáfora (literalmente “transferencia”), por ejemplo, los fenómenos pueden ser caracterizados en términos de semejanza con, y diferencia de, otros, al modo de la analogía o el símil, como en la frase “mi amor, una rosa”. Por medio de la metonimia (literalmente “cambio de nombre”), el nombre de una parte de una cosa (sin la cual no puede funcionar) puede sustituir al nombre del todo, como en la frase “cincuenta velas” cuando lo que se quiere decir es “cincuenta barcos”. Los fenómenos en la metonimia son aprehendidos implícitamente como si entre ellos hubiera relaciones del tipo parte-parte. Con la sinécdoque, que para algunos teóricos es una forma de la metonimia, un fenómeno puede ser caracterizado utilizando la parte para simbolizar alguna cualidad presuntamente inherente a la totalidad, como en la expresión “es todo corazón”. Mediante la ironía, por último, se pueden caracterizar entidades negando en el nivel figurativo lo que se afirma positivamente en el nivel literal. Las figuras de la expresión manifiestamente absurda, como “bocas ciegas”, y de la paradoja explícita como “pasión fría” pueden ser vistas como emblemas de este tropo.

14. Ya en Kant (KrV, A76 B101), la representación se toma como un término genérico tanto para la intuición como para el concepto, el juicio o representación de representación y la idea, cuyas diferencias se planteaban en relación al contenido de la representación. Husserl analiza la estructura de la representación en vista de la distinción de la concepción, que pre-yace a esto de la representación conceptual (en donde el objeto existe, como lo pensado sin recurrir a la existencia o no del mismo, por ejemplo, el cuadrado redondo) y la representación intuitiva (en la cual el objeto está efectivamente presente ante nosotros y se pregunta, cómo el objeto de la representación se relaciona con su contenido o sentido).

15. Recuerdo y espera serían las condiciones del saber retrospectivo categórico y del saber anticipativo no categórico (hipotético) mencionados por Mink, ver en nota 9 de este trabajo.

16. Para Sartre hay dos teorías, una la comprendida como presentificación, que es desarrollada en Hua X, y la otra es la que se explica por la teoría de la síntesis activa. En ambos casos se trata de una conciencia espontánea a diferencia de la intuición sensible donde se descarta actividad salvo en la receptividad. En Hua I, la ficción es producto de una síntesis activa mientras toda percepción es a partir de una síntesis pasiva. Por cuanto la distinción entre ficción y percepción radica en la estructura de la síntesis intencional.

17. Husserl dice, que las presentificaciones posicionales son el recuerdo, la espera y la empatía, mientras la presentificación neutralizada, es la imaginación en su doble forma de imaginación libre y de conciencia de imagen.

18. Por ejemplo, el caso que da Husserl cuando dice que un nombre le recuerda su visita al Museo de Dresden, en la que va recorriendo una de las salas de cuadros y se detiene frente a un cuadro de Tenier, que a su vez representa una sala de cuadros

19. A la cual estaba en un principio referido el recuerdo en (Hua XVIII I. L.). En Hua XXIII, el curso sobre fantasía y conciencia de imagen constituye la 3ra parte de las lecciones consagradas a los elementos principales de la fenomenología y de la teoría del conocimiento. En el cuarto capítulo de Fantasía y conciencia de imagen (43-45) diferencia entre representación de imagen común y representación de fantasía.

20. En la conciencia de imagen, la imagen funciona por medio de tres componentes, el soporte físico (das Bild als physisches Bild) dado en el modo perceptivo, la imagen mental o el objeto-imagen (Bildobjekt) percibida como manifestación (Darstellen) de otra cosa, y el sujeto-imagen (Bildsujet) o la otra cosa referida.

21. Pero no se debe confundirse la modificación de neutralidad, con la negación, la duda y la hipótesis de la experiencia Hua XXIII, N° 18, 508. (Saraiva, 1970: 196)

22. En la estructura del juzgar predicativo, se presenta la misma triplicidad de la 'percepción principal o de conjunto' (Gesamtwahrnehmung), la 'percepción parcial o particular' (Sonderwahrnehmung) y la síntesis de recubrimiento o coincidencia.

23. Como sucede según Husserl en el caso de la empatía (Einfühlung), la fusión entre percepción y aprensación, constituyendo la "comunidad funcional de una percepción".

24. Como en el modo de la apercepción analogizante de Husserl, o, en el modo de explicitar lo implícito, que venimos realizando aquí.

25. Mientras en el Reconocer lo general, por ejemplo, reconocer un animal en una nube, una figura en una grieta en la pared, se trata de un reconocer genuinamente objetos y no simplemente percibirlos. Estamos reconociendo como teniendo estos modelos o apareciendo en la forma de tales objetos. Se reconoce alguna cosa general en su verdadera generalidad, en lugar de algo singular, reconocemos un modelo o forma general de un objeto (al modo del tipo en Husserl). El reconocerse uno mismo en un espejo no es ningún ejemplo meramente contingente, ello integra el verdadero proceso del propio reconocimiento En la edad posterior, el reconocimiento propio al mismo tiempo es altamente diversificado (en innumerables formas, en hábitos, en formas de pensar, sentimientos, tendencias, y no solamente en imágenes visuales del cuerpo) y radicalmente

internalizadas dependiente de señales externamente percibidas, pero que se han vuelto intrínsecas a nuestra existencia personal. El reconocimiento propio es crucial a la propia identidad. Tener una identidad personal requiere la habilidad de reconocerse a sí mismo como sí mismo en todo lo que se hace. J. Lacan arguye que la formación del primer sentido de identidad propia de uno, depende de verse uno mismo en un espejo al principio de la vida.

26. El factum del primitivo es una manifestación de la razón absoluta en la vida precientífica. Husserl, en Carta a Lévy-Bruhl, cualquiera sea la mentalidad, cada uno tiene su lógica y su a priori a partir de lo cual el mundo tiene un sentido.

Referencias

- Ankersmit, F. R. (2001), *Historical Representation*, trad. L. Cucchi, cap. I., Standford: Standford University Press
- Bernet, R. (1985), *Texto zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Carr, D. (1984), "Review of Paul Ricoeur, Temps et récit", *History and Theory*, 25
- Carr, D. (1986), "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", *History and Theory*, 25
- Casey, E. (1987), *Rimembering, Phenomenological Study*, Indiana: University Press
- Danto, A. (1965), *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia. Introducción F. Birulés*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós
- Dray, W. H. (1971), "On the Nature and Role of Narrative in Historiography", *History and Theory*, 10
- Fink, E. (1974), *De la phénoménologie*, trad. franc. D. Franck, Paris: Les Editions de Minuit
- Gallie, W. B. (1968), *Philosophy and the Historical Understanding*, Nueva York
- Heidegger, M. (1954), *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. Gred Ibscher Roth, Mexico: FCE
- Husserl, E. (1950-1980), *Gesammelte Werke-Husserliana*, Den Haag: Martinus Nijhoff (a la que haremos referencia en lo sucesivo con la sigla Hua seguida del tomo y párrafo o página)
- Husserl, E. (1985), *Erfahrung und Urteil*, Hambrug: Felix Meiner Verlag (Obra a la que haremos referencia en lo sucesivo con la sigla EU seguida del párrafo correspondiente y la página en algunos casos).
- Kant, I. (1919), *Lo bello y lo sublime*, Madrid: Espasa Calpe
- Kant, I. (1956), KrV., A B: Esta sigla corresponde, con indicación de las dos ediciones originales a Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Félix Meiner Verlag
- Kant, I., (1990), *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid: Alianza
- Lohmar, D. (1998), *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Louch, A. R. (1969), "History as Narrative", *History and Theory*, 8
- Mink, L. O. (1970), "History and Fiction as Modes of Comprehension", "Narrative Form as Cognitive Instrument" en *Historical Understanding*, Edited By Brian Fay, Eugene O. Golor, and Richard T. Vann, Ithaca and London: Cornell University Press

- Olafson, F. A. (1979), *The Dialectic of Action*, Chicago
- San Martín, J. (1997), "Husserl and Cultural Anthropology" "Commentary on Husserl's Letter to Levy-Bruhl" in *Recherches Husserliennes*, Bruxelles, Vol. 7, Saint-Luis: Centre de recherches phenomenologiques
- Saraiva, M. M. (1970), *Imaginación según Husserl*, Paris-La Haye: Martinus Nijhoff
- White, H. (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore
- White, H. (1999), "Auerbach's Literary History", en *Figural Causation and Modernist Historicism*, Figural Realism
- White, H. (2001), *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. de Stella Mastrangelo, México: FCE
- White, M. (1965), *The Foundations of Historical Knowledge*, New York

RESUMEN

En el contexto del debate de la Filosofía de la Historia narrativista actual, señalado por Ankersmit, en *Historia y Tropología*, nos proponemos explicitar lo implícito en los tres niveles del ascenso semántico, como un desplazamiento de las condiciones de posibilidad de la conciencia (kantiana) hacia el lenguaje y el discurso histórico. En este sentido, nos referimos primero a la configuración de los eventos como hechos históricos, por medio del relato, en la comprensión configuracional y la forma narrativa, planteada por Louis O. Mink en *Historical Understanding*; luego abordamos la configuración del sentido o significación histórica mediante los diferentes modos de describir el conjunto de acontecimientos históricos pasados, desarrollado por H. White en *Metahistoria*, y, finalmente, nos referimos a la necesidad epistemológica de mantener la distinción entre los niveles del discurso histórico, la descripción de los hechos pasados y la representación histórica de los mismos, que formula F. R. Ankersmit en *Historia y Tropología*.

Palabras clave: Husserl - lenguaje - discurso histórico

ZUSAMMENFASSUNG

Im Zusammenhang mit der Diskussion der gegenwärtigen narrativistischen Geschichtsphilosophie wie sie von Ankersmit in *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor* (Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1994) vorgestellt wird, schlagen wir vor, das zu explizieren, was in den drei Ebenen des semantischen Aufstiegs implizit ist, als eine Verschiebung der Bedingungen der Möglichkeit des (Kantischen) Bewusstseins hin zur Sprache und zum historischen Diskurs. In diesem Sinne verweisen wir zunächst auf die Konfiguration der Ereignisse als historische Tatsachen, durch die Erzählung, im Verständnis der Konfiguration und der narrativen Form, die Louis O. Mink in *Historical Understanding* aufwirft. Daraufhin beziehen wir uns auf die Konfiguration der Bedeutung oder die historische Bedeutsamkeit durch die verschiedenen Möglichkeiten der Beschreibung der Gesamtheit von vergangenen historischen Ereignissen, die H. White in *Metahistory* entwickelt, und schließlich, verweisen wir auf die epistemologische Notwendigkeit, die Unterscheidung zwischen den Ebenen des historischen Diskurses aufrecht zu erhalten, die Beschreibung von Ereignissen der Vergangenheit und ihrer historischen Darstellung, so wie sie Ankersmits *History and Tropology* vornimmt.

Stichwörter: Husserl - Sprache - historischer Diskurs

ABSTRACT

In the context of the discussion of current Narrativist Philosophy of History, reported by Ankersmit, in *History and Tropology*, we propose to make explicit what is implicit in the three levels of semantic ascent, as a displacement of the conditions of possibility of consciousness (Kant) to language and historical discourse. In this sense, we first refer to the configuration of events as historical facts, through the narrative, the configurational comprehension and narrative form, raised by Louis O. Mink in *Historical Understanding*; then we state the configuration of meaning or historical significance by the different ways of describing the set of past historical events, developed by H. White in *Metahistory*, and finally, we refer to the epistemological need to maintain the distinction between the levels of historical discourse, the description of past events and their historical representation, expressed by F. R. Ankersmit in *History and Tropology*.

Key words: Husserl - language - historical discourse

TRADUCCIÓN

“HACIA LA PAZ PERPETUA” DE KANT COMO PROGNOSIS HISTÓRICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL DEBER MORAL¹

Karl-Otto Apel

1. El problema de una reconstrucción crítica

El título de mi ensayo, de algún modo complicado, indica que mi tema es la concepción específicamente kantiana de las conexiones metafísicas y epistemológicas entre filosofía de la historia y filosofía práctica. De interés nuevamente hoy, esta concepción no prefigura meramente la visión especulativa y dialéctica del progreso que incluye la “meta-narrativa” común de los maître penseurs del siglo diecinueve (especialmente, Hegel y Marx). Tal crítica a Kant ha sido sugerida por pensadores tan diversos como Hans Jonas, Andre Glucksmann y Jean-François Lyotard. A fin de hacer más clara la especificidad y la relevancia práctica de la concepción kantiana de la historia, me parece necesario sacarle el disfraz a la metafísica de los dos mundos de Kant, y así, pensar con Kant contra Kant.

Casi no hace falta remarcar que ahora, una vez más, “Hacia la Paz Perpetua” de Kant merece gran atención. El fracaso de la Liga de las Naciones fue, de acuerdo a las expectativas de Kant, un resultado

“patológicamente obligado” de la Primera Guerra Mundial. El proyecto análogo que siguió a la Segunda Guerra Mundial devino en las Naciones Unidas. Habiendo sobrevivido a la Guerra Fría, la ONU afronta ahora una nueva prueba que confirmará su capacidad de resistencia. Como una federación de casi todos los Estados soberanos de la Tierra, incluyendo una gran porción de las antiguas colonias de las principales potencias del Norte, la ONU enfrenta la nueva tarea de impedir efectivamente las guerras entre naciones. Tales territorios incluyen las áreas en las cuales la diferenciación post-colonial de Estados soberanos no está establecida todavía, como es el caso del Cercano y el Lejano Oriente (Palestina y Taiwán), así como los territorios de las antiguas Unión Soviética y Yugoslavia.

De hecho, la ONU se encuentra todavía retrasada respecto del presupuesto kantiano de una comunidad legal integrada por Estados “externamente iguales” e “interiormente republicanos”. Más aún, debe tolerar no sólo diferencias de facto en el gobierno dentro de sus Estados miembros, sino también, desviaciones de la constitución “republicana”, e incluso, lo que Kant llama Estados “despóticos”. En lugar de la “igualdad” de todos sus miembros, existe la distinción política entre los miembros de la Asamblea General y los del Consejo de Seguridad, cuyos miembros permanentes (Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Rusia y China), disponen, incluso, de derechos de veto sobre todas las decisiones sustanciales.

Sin embargo, estos elementos del compromiso “patológicamente obligado” del final de la Segunda Guerra Mundial podrían ser, en la visión de Kant, enteramente apropiados para hacer posible la siguiente fase en la aproximación al orden ideal de paz y Derecho, fundado en una federación de pueblos libres. Se ha hecho claro que la eficacia causal de la resolución del conflicto y la prevención de la guerra en la fase transicional entre el “estado de naturaleza” internacional y el Derecho cosmopolita puede ser establecido sólo a través de la cooperación de las potencias mayores. Pero el orden pacífico deseado no puede ser logrado tan solo por medio de la formación de un consenso fáctico entre todos los pueblos de buena voluntad. Antes bien, para Kant, es más el resultado de un “mecanismo” natural de las inclinaciones del interés del hombre en sí mismo, en el cual, aquél debe (al principio, de algún modo) surgir de una intención de la naturaleza que hace uso de este mecanismo.

Al esbozar estas vagas indicaciones acerca de la relevancia del pro-

yecto kantiano en este momento de la historia mundial, he traído también a la luz unas algunas de las características metodológicamente importantes de su "bosquejo filosófico". Kant oscila y, a veces, combina, entre argumentos que emplean postulados jurídicos y aún, ético-deontológicos, al elaborar un contrato legal internacional, y argumentos que utilizan una "cuasi-prognosis" naturalista y teleológica. El último aspecto de este pro-yecto deviene más claro cuando se interpreta el "bosquejo" de Kant de 1795 en el contexto de los escritos precedentes sobre filosofía de la historia, sobre todo, el conocido ensayo de 1784 "Idea para una Historia Universal con un propósito cosmopolita".²

Si se está dispuesto a tomar seriamente los actuales esfuerzos para asegurar la estabilidad institucional y la eficacia funcional de las Naciones Unidas como una posible ilustración del bosquejo kantiano (esto es, si uno no está preparado para desacreditarlos desde un comienzo —con Maquiavelo o con Hegel— debido a la decepción con las esperanzas utópicas o al escepticismo de la *realpolitik*), entonces, la combinación de puntos de vista heterogéneos dota al proyecto kantiano de una renovada relevancia y hasta de plausibilidad. En cualquier caso, esta mezcla posee su propia fascinación. Pero de ella surge, más que nunca, una urgente necesidad de clarificación epistemológica y metodológica y de una reconstrucción de los presupuestos sistemáticos del "bosquejo" de Kant, que podría trascender la arquitectónica de su sistema.

Es bien conocido que las discusiones en filosofía, ciencias sociales e historia que confrontan el tiempo de Kant con el presente —esto es, entre el Iluminismo y sus críticos posmodernos— han puesto en cuestión casi todos los presupuestos del bosquejo kantiano. Tanto sus ideales normativos como sus presupuestos epistemológicos concernientes a la historia, son vistos como componentes de una versión dogmática de la metafísica moderna occidental que debe ser superada. Dichos cuestionamientos emplean argumentos que podrían radicalizar la crítica kantiana de la razón, pero que ahora se han vuelto contra el Kant histórico, en especial, contra su teleología de la historia.

El más conocido y, *prima facie*, el más plausible de estos argumentos, consiste en la crítica al determinismo histórico como una secularización de la divina providencia, algo que Karl Popper planteó originalmente contra Comte, Hegel y Marx. Tal objeción, actualizada por Karl Löwith, Hans Jonas, los *Nouvelles Philosophes* y los posmodernistas, es dirigida ahora contra Kant, el supuesto predecesor de la filosofía

histórica especulativo-dialéctica de los maîtres penseurs del siglo XIX. Al menos, en principio, parece plausible que esta crítica desafíe efectivamente un elemento inte-resante de la filosofía kantiana de la historia que opera en el trasfondo de “Hacia la Paz Perpetua”: el presupuesto de una teleológica “intención de la naturaleza”, que también podría ser llamada, en anticipación a Hegel, “astucia de la naturaleza”. El mismo concierne a la idea de que la sabiduría de la naturaleza (que Kant, al igual que Hegel, refiere a veces como “Providencia”) utiliza el “antagonismo” de la “insociable sociabilidad” de la humanidad, de modo tal que el largo proceso dialéctico –aparentemente sin sentido, pero, sin embargo, dotado de propósitos- alcance finalmente la condición de un orden legal externo de la coexistencia humana. Este mismo fin es postulado también por la autonomía moral de la razón a priori. No obstante, debido a la dependencia de los seres humanos de sus inclinaciones sensibles, nunca puede ser realizado por las facultades de la sola razón.

Se debe reconocer que el tipo de interpretación práctica ya avanzada por los marxistas neo-kantianos Max Adler y Karl Vorländer³ en el temprano siglo veinte, (acerca de que la filosofía de la historia de Kant es una anticipación de las visiones dialécticas de Hegel y Marx) es insostenible. En el caso de Hegel y Marx, claramente, se presenta como una forma (causal y teleológica) de determinismo histórico. Esta concepción de la astucia de la naturaleza no debe ser meramente descartada como metafísica dogmática. Resulta útil señalar una aporía crucial en la arquitectónica kantiana desde una perspectiva contemporánea. Ella muestra que el presupuesto central que guía la filosofía teórica de Kant (a saber, que el mundo de la experiencia está caracterizado por el liso y llano determinismo causal) se halla en directo conflicto con sus objetivos prácticos y políticos: la posibilidad de realizar un orden político moral por medio de intervenciones de la razón autónoma en la realidad socio-política. En el caso del fin último de la historia, no es sólo que la presunta colaboración entre la astucia de la naturaleza y la razón moral no puede ser ya más considerada convincente. Más bien, se trata de que la realización de la intención de la naturaleza en el largo plazo debe ser predecible en un sentido específico: como una “prognosis incondicional” concerniente al proceso histórico futuro. Popper ha mostrado que tal “prognosis incondicional” se mantiene en agudo contraste con una “prognosis condicional”, en el cual, sólo la primera pertenece al dominio de las ciencias analítico-causales como Kant las entendía.⁴

Pero, si el determinismo histórico es, en primer lugar, una certeza teleológica acerca del futuro, entonces, esta teleología entra en conflicto con la justificación moral de toda obligación. Tal como Popper ha puesto de relieve, una versión científico-dialéctica de una prognosis histórica incondicionada se hunde en un "historicismo ético" o en un "futurismo"⁵. Ella reemplaza la autoridad del deber moral con la autoridad de la "ciencia dialéctica" de la "necesidad histórica" y, por fuerza, conduce a la perversión política de la moralidad.

Parece bastante claro que esta última interpretación, fundada en el marxismo-leninismo ortodoxo, contradice profundamente el espíritu del proyecto kantiano. Los argumentos sobre los cuales está basada "Idea para una Historia Universal con un Propósito Cosmopolita" conducen claramente a la conclusión de que el conocimiento de la necesidad histórica no podría proveer el fundamento de la moralidad. Más bien, lo opuesto es verdadero: un deber moralmente sustentado exige que pensemos acerca del progreso en historia de modo hipotético y falible, esto es, en términos de un posible proceso histórico al cual la práctica moralmente informada pueda ser ligada. Así, se puede hablar, entonces, como implica el título de mi ensayo, de una prognosis histórica desde el punto de vista del deber moral.

Los siguientes pasajes son, tal vez, los más importantes para demostrar el énfasis del propio Kant, por un lado, sobre el rol de realizar activamente la "paz perpetua" como "deber" o "tarea" de la razón práctica, y, por otro, sobre el papel de la cuasi-prognosis de una garantía de alcanzar la "paz perpetua" a través de la teleología de un mecanismo natural. (1) En la conclusión del capítulo en el que se discute el Derecho cosmopolita en "La Doctrina del Derecho", Kant sostiene: "Ahora, la razón práctica moral dentro de nosotros pronuncia el siguiente veto irresistible: No debe haber guerra, ya sea entre seres humanos individuales en el estado de naturaleza, o entre Estados separados, los cuales, aunque gobernados legalmente en su interior, todavía viven en una condición no legal en sus relaciones externas con los demás... En consecuencia, no es más una cuestión de si la paz perpetua es realmente posible o no... Por el contrario, simplemente, debemos actuar como si ella pudiera realmente suceder (lo cual es, tal vez, imposible), y llevar nuestros esfuerzos hacia su realización y establecer aquella constitución que parezca más apropiada para tal propósito (acaso, la del republicanismo en todos los Estados, individual y colectivamente). Al trabajar por este fin, podemos esperar que sea abolida la desastrosa

práctica de la guerra". (Ak VI6, 360: 174) (2) En contraste, en el Primer Suplemento de "Hacia la Paz Perpetua", bajo el encabezado Sobre la Garantía de una Paz Perpetua, Kant afirma: "La paz perpetua está garantizada por una autoridad no menor a la Naturaleza como gran artista de sí misma (*natura daedala rerum*). El proceso mecánico de la naturaleza exhibe visiblemente el plan intencionado de producir concordia entre los hombres, aún contra su voluntad y por medio de su misma discordia... De este modo, la naturaleza garantiza la paz perpetua a través del mecanismo real de las inclinaciones humanas. Y mientras la probabilidad de que ella sea lograda no es suficiente para que estemos en condiciones de hacer teóricamente una profecía del futuro, alcanza para propósitos prácticos. Ella produce nuestra obligación de abrir un camino hacia esa meta, la cual, es más que una quimera vacía". (Ak, VIII, 360-8: 108-14)

En estas últimas líneas que he citado, el propio Kant indica cómo podrían ser resueltas, tal vez, las evidentes contradicciones entre el deber de producir dicho fin y la presunción de la garantía natural de su realización.

Pero, a su vez, debemos establecer categóricamente qué entrañaría tal solución. Una interpretación consistente y coherente de los textos kantianos en términos de la concepción de una mediación práctica, tal como la que se halla implicada arriba, exige una completa reconstrucción de la arquitectónica del sistema kantiano que elabore el trasfondo de su filosofía histórica. Se debe hacer notar que los múltiples pasajes en los cuales Kant parece hablar enteramente de la intención teleológica de la naturaleza (a la manera de la metafísica dogmática pre-kantiana) deben ser reinterpretados con la ayuda de aquellos escasos pasajes en que él recuerda, a sí mismo y al lector, que la "filosofía crítica" puede hablar de una estructura teleológica de los procesos naturales sólo en términos de la "idea regulativa" del "juicio reflexivo". Más aún, la vaga sugerencia de Kant debe ser descifrada completamente: que la idea regulativa de la reconstrucción teórica de la historia corresponde a un postulado de la razón práctica. En tanto opuesto a los tres clásicos postulados de la Crítica de la Razón Práctica, aquél no sólo pretendería ser una "esperanza" trascendente, sino que es exigido, precisamente, por un deber político-moral a priori de trabajar hacia la realización del progreso en el largo plazo.

A la luz de esta reconstrucción crítica de "Hacia la Paz Perpetua", se podría de hecho conectar la filosofía práctica y teórica a través de la

expectativa de las consecuencias históricas de la acción moral, comenzando incluso desde una justificación hermenéutica a tenor de las específicas sugerencias del propio Kant. Sobre todo, esta reconstrucción requiere una profunda revisión de los presupuestos fundamentales del sistema conceptual kantiano en un punto central. Tiene que ser radicalmente transformada la distinción esencial de la epistemología crítica de Kant entre la *Dingen an sich* incognoscible y las meras apariencias del mundo de la experiencia, idéntica a la distinción entre el mundo inteligible de la libertad humana y la autonomía de la razón y el mundo causalmente determinado de la experimentable externalidad de la acción humana. Dicha transformación, llevada adelante por una crítica del significado y por la pragmática trascendental⁷, es también la base para una reconstrucción crítica del argumento por el cual Kant unifica la filosofía de la historia y la filosofía práctica en "Idea para una Historia Universal con un Propósito Cosmopolita" y "Hacia la Paz Perpetua".

La necesidad de esta reconstrucción puede ser vista en el modo en el cual Kant quería enlazar el "intento cosmopolita" de la razón práctica con las ciencias históricas, cuyo análisis causal esperaba desarrollar como un equivalente de las ciencias naturales (VIII, 5). Más aún, Kant apuntaba también a determinar la relación entre el mero "orden externo de la libertad de un estado legal republicano" y la "libertad de la moralidad interiormente motivada". En los términos del dualismo metafísico de la doctrina de los dos mundos que penetra toda su filosofía crítica, la expectativa de Kant de que, en principio, debe ser posible establecer un Estado constitucional republicano (incluso "para una nación de demonios, en tanto posean entendimiento", VIII, 112) es consistente con sus principios. Esta expectativa es absurda a la luz de la exigencia de que una razón práctica internamente consistente no debe sólo querer tal orden legal, sino también, participar de su establecimiento a escala global. Tal *reductio* se aplica también a una concepción de teoría de los juegos de un orden legal, el cual funciona aún cuando sus gobernantes y gobernados obedezcan solo la racionalidad estratégica egoísta de los demonios.⁸

Ciertamente, se debe conceder a Kant que nunca se puede saber con seguridad si los seres humanos (los otros y, aún, uno mismo) se guían en sus acciones por motivos morales (esto es, "desde el deber"). En consecuencia, el estado legal sólo requiere la obediencia por parte de sus ciudadanos de "deberes legales" (en el sentido de acciones conforme a deberes), más que "deberes de virtud". Pero de ello de

ningún modo se sigue (si no es incluida la doctrina de los dos mundos como una premisa adicional) que un orden legal podría emerger en el mundo de la experiencia inteligible por medio de la sola acción auto-interesada. (Efectivamente, esta es la tarea que Kant toma para sí en la filosofía de la historia.) Más bien, tal orden presupone la buena voluntad de los seres humanos de actuar moralmente y de estar comprometidos con la justicia.⁹

Kant tan solo parece haber considerado cómo es realmente posible el compromiso político-moral en pasajes como el que se lee en un apéndice de "Hacia la Paz Perpetua", en los cuales pedía a los políticos no dar un paso "sin antes pagar tributo a la moralidad" (Ak, VIII.380: 125). Inclusive aquellas obligaciones que los "políticos morales" de Kant incorporan en sus máximas de acción, no resultan de algún "propósito" derivado de los intereses del Estado como el "más elevado principio empírico de sabiduría política". Antes bien, tales obligaciones "deben estar influenciadas sólo por el concepto puro de deber legítimo, i.e., por una obligación cuyo principio está dado a priori por la razón pura... cualesquiera puedan ser las consecuencias físicas" (Ak VIII.379: 123-24). De igual modo que para la expectativa contraria de que es posible para "una nación de demonios" establecer un Estado, estas máximas corresponden al dualismo de la metafísica de Kant, la cual, separa completamente el mundo de la experiencia práctica del mundo de la responsabilidad moral. En oposición a esta separación, una más relevante y plausible concepción sugerida por Kant a sus fieles lectores puede ser hallada entre las líneas de sus trabajos filosófico-históricos acerca de que, en el largo plazo, es posible desarrollar acciones que sean tanto estratégicamente inteligentes como moralmente responsables, en orden a sacar ventaja de las constelaciones del poder político y las oportunidades resultantes del antagonismo de los intereses humanos, a fin de alcanzar las metas de un orden cosmopolita jurídico y pacífico. Sin embargo, el dualismo metafísico de la doctrina de los dos mundos no puede ser unificado con tal reinterpretación prácticamente relevante de "la intención de la Naturaleza" en términos, enteramente, de los objetivos de la razón. La visión kantiana de convergencia en la historia requiere de dos presupuestos: en primer lugar, que los procesos naturales experimentables y las "acciones externas" de la historia no son completamente inaccesibles a las intervenciones y motivaciones de la libertad y de la razón moral; en segundo lugar, que la autonomía moral de la razón no está eo ipso corrompida por la racionalidad

medios-fines empíricamente orientada.¹⁰

En vez de tomar este camino, Kant sigue obstinadamente su dualismo metafísico y utiliza su "ética de la convicción" (en el sentido de Weber) para confrontar tanto al "moralista político" como al "político moral" en el apéndice de "Hacia la Paz Perpetua". Ello conduce al problema objetivo de la "desunión de moralidad y política", el reconocimiento de lo cual constituye la base para la concepción de la "astucia de la naturaleza" histórico-dialéctica. Tal astucia, en última instancia, reduce el problema objetivo al problema de la motivación subjetiva de los actores: "En consecuencia, en términos objetivos o teóricos, no existe conflicto entre moralidad y política. En un sentido subjetivo, sin embargo (i.e. en relación a la disposición egoísta del hombre, la cual, desde que no está basada en máximas de la razón, no puede, sin embargo, ser llamada práctica), dicho conflicto puede y debe permanecer activo, puesto que sirve como un estimulante para la virtud". (Ak VIII.379: 124)

Consistente con el modo con que este moralismo pierde completamente de vista la responsabilidad política por las consecuencias empíricamente orientadas, Kant fue tan lejos como afirmar el principio *Fiat justitia, pereat mundus*, al cual hizo menos odioso al traducirlo como "Dejad a la justicia reinar, aún si todos los pillos del mundo deben perecer". (Ak VIII.378: 123) Justo antes de este pasaje, la caracterización puramente negativa de Kant de las máximas del político orientado "empíricamente" (*Fac et excusa!*, *Si fecisti, nega* y *Divide et impera*) (Ak VII.374: 120) deja claro que él no podía ni siquiera concebir el problema básico del político moral: aún cuando actúa en nombre del ideal del orden justo, debe también ser consciente de que es posible perecer para muchos más que los "pillos", cuando, según Kant, "el nudo se rompe en pedazos". Efectivamente, esta imposibilidad del político moral de actuar positivamente representa el problema objetivo de "combinar política y moralidad". (Ak VIII.380: 125)

Con estas observaciones críticas, de ningún modo, he negado la relevancia de una posible convergencia del paso de la historia empíricamente condicionado con el objetivo de la razón práctica pura que emerge por primera vez con Kant. Más bien, mi propósito es exponer los presupuestos sistémicos incompatibles de Kant. En lo que sigue, intentaré pensar con Kant contra Kant, indicando las transformaciones de su arquitectónica que otorgan máxima plausibilidad al proyecto de una filosofía de la historia con un sentido práctico.

2. La historia y los presupuestos prácticos del proyecto kantiano

2.1 Una crítica de la solución kantiana al problema de unificar la libertad de acción con la necesidad causal

Bajo la rúbrica de una filosofía de la historia con sentido práctico (o, más precisamente, la representación hipotética del proceso histórico como convergiendo hacia la meta de la razón práctica en un sistema social que mantiene un orden legal y pacífico), el lugar de la solución kantiana al problema de la libertad se encuentra en el punto más profundo de su arquitectónica. Kant ancla su solución al problema de la libertad humana en la distinción entre el mundo nouménico y el fenoménico. Tal es el punto de partida para una transformación pragmático-trascendental de la filosofía de la historia, que está fundada en la teoría crítica del significado, analíticamente sustentada. Esto es porque Kant pensaba que ya había descubierto tal solución en la Tercera Antinomia de la Dialéctica Trascendental. En otras palabras, a la luz del orden causalmente determinado de la naturaleza presupuesto por Kant y las ciencias naturales de su tiempo, salvar la posibilidad de la libertad de la voluntad y de la acción moralmente relevante se convirtió en la principal motivación práctica para su distinción dualista entre el “mundo inteligible de la cosa en sí incognoscible” (incluyendo el “yo inteligible”) y el mundo de la mera apariencia. En su solución de la Tercera Antinomia, Kant argumenta que tal distinción le prueba la posibilidad del establecimiento conjunto de la libertad y la necesidad causal en dos mundos independientes (las soluciones a la Primera y Segunda Antinomias, en cambio, mantenían ambos lados de la antinomia atados al mundo de las “meras” apariencias).

En consideración al argumento, Kant asume que el concepto de un mundo inteligible de *das Ding an sich*, necesariamente existente pero incognoscible, es consistente internamente.¹¹ Se debe apuntar que los dos mundos kantianos no son aún capaces de resolver los problemas de conceptualizar las acciones humanas libres como intervenciones responsables y dirigidas por propósitos en los dominios experimentales de la naturaleza o de la historia. Esto es, el mundo de la experiencia está siempre basado en un determinismo causal continuo. Si ello es así, al menos, cabe presumir que es independiente de toda determinación subsecuente a través de una “causalidad de la libertad” en el espacio y el tiempo (del tipo que Kant suponía). En consecuencia,

en principio, es también imposible un efecto calculable, ordenado causalmente, en el mundo de la experiencia a través de una acción determinada por la razón. Sin embargo, que alguna acción A interviniente pueda producir un efecto B experimentable que no hubiera ocurrido sin A, es la presuposición pragmática trascendental (aunque no sólo en un sentido mentalista) de la física experimental.¹² Más aún, la utilización instrumental de las oportunidades para alcanzar las metas prácticas (sea que ellas estén de acuerdo o no con la razón práctica) está presupuesto en cada intervención política en la realidad histórico-social.

Los presupuestos del sistema kantiano conducen a conclusiones bastante diferentes: cada logro humano a través de acciones intervinientes fenoménicamente reales sólo es posible merced a la conexión metafísica de una armonía pre-establecida entre la "causalidad desde la libertad", humana e inteligible, y las consecuencias de la acción según la predicción de los nexos causales del mundo de la experiencia. En última instancia, esta conexión establece la convergencia del proceso histórico y la realización de las metas derivadas moralmente de un orden cosmopolita del Derecho y de la paz que ello implica. Vale decir, las personas no tendrían la oportunidad de elegir entre la multiplicidad de relaciones de causa y efecto posibles que estuvieran disponibles para la realización de estas metas. Aún si esto fuera así, no tendrían la chance de producir un efecto sobre la realización del fin último del proceso histórico. (N. Hartmann pensaba que la libertad humana de acción era efectivamente compatible con la determinación causal de la naturaleza, pero no así con el logro del fin final de la historia por la intención de la naturaleza.¹³) De otro modo, los hombres deberían estar en condiciones de generar la efectividad real de una nueva causa (desde la libertad) introducida a través de la acción interviniente A, que tiene a B como su efecto, y con ello, ser capaces de otorgar al proceso histórico una dirección nueva y causalmente atribuible. Según el sistema kantiano, ello es impensable. Los intentos humanos de realizar las metas de la razón pueden ser llevados a cabo sólo en la medida en que sean predeterminados a través de algún mecanismo causal dentro de la cadena causal continua de la determinación natural.

Sin embargo, esta última interpretación sería todavía compatible con la visión de Kant de la convergencia, que también sugiere la interpretación ortodoxa de su sistema, como la armonía pre-establecida de las acciones intervinientes inteligibles (causadas por la libertad) y los efectos causales que pueden predecirse empíricamente presumiendo

que “la intención natural” de la “Providencia” guía el proceso histórico hacia su fin final y sustituye así las metas de la razón humana. Dicha interpretación es insatisfactoria, no sólo porque está basada en una metafísica “dogmática” y “excesiva”. En términos de la orientación humana hacia la libertad presupuesta en la propia filosofía de la historia de Kant y en su filosofía práctica, la misma es también profundamente contra-intuitiva, puesto que hace posible pensar la libertad de la voluntad y la libertad de la acción tan sólo como “cuasi-órigenes” inteligibles, digamos así, de ciertos efectos causales en el mundo de la experiencia. En consecuencia, tal interpretación elimina la posibilidad de concebir la humanidad como poseedora de responsabilidad causal aún por una parte del proceso histórico. (Se debe hacer notar además que esta concepción de la responsabilidad está en armonía, desafortunadamente, con el olvido de Kant de la responsabilidad moral por las consecuencias en su ética de la buena voluntad formal.)

Al tratar de comprender la Tercera Proposición de “La Idea de una Historia Universal con un Propósito Cosmopolita” sin la ayuda de la arquitectónica del sistema de Kant, se muestra por qué el presupuesto de una libertad de acción sin responsabilidad posible por las consecuencias exitosas no es satisfactoria en los propios términos kantianos. Dicha tesis afirma: “La naturaleza ha querido que el hombre debía producir enteramente por su propia iniciativa todo aquello que va más allá del orden mecánico de su existencia animal, y que no debía tomar parte de cualquier otra felicidad o perfección más que de aquélla que se ha procurado por sí mismo, sin el instinto y por su propia razón ... Al parecer, es como si la naturaleza hubiera pretendido que el hombre, una vez que hubo progresado de su más completo estado de barbarie al más alto grado de habilidad, a la perfección interior en su manera de pensar y desde allí (tanto como es posible en la Tierra) hacia la felicidad, debía ser capaz de tomar para sí todo el crédito por hacer tal cosa y tener que agradecerse por ello sólo a sí mismo”. (VIII 20:43)

Estos conceptos muy profundamente especulativos de la filosofía kantiana de la historia, de la antropología y (de modo implícito) de la teodicea, son claramente incompatibles con el logro de un orden cosmopolita del Derecho y de la libertad sólo por medio de los mecanismos causales o de la intención de la naturaleza. Tal parece que, para Kant, esta “intención de la naturaleza” o “Providencia” implica también que son los seres humanos quienes, en última instancia, alcanzan este estado a través de las intenciones de la razón.¹⁴ A continuación, inten-

haremos seguir esta heurística práctica más que la arquitectónica del sistema de Kant.

2.2 La transformación pragmático-trascendental de la arquitectónica kantiana: libertad y necesidad causal

En lo que sigue, discutiré brevemente una transformación de la metafísica kantiana de los dos mundos bajo la forma de la pragmática trascendental, en especial, con referencia a su aplicación a la relación entre libertad y causalidad. De acuerdo a una interpretación estricta de la *Crítica de la Razón Pura*, los conceptos del entendimiento y de la razón sólo pueden ser aplicados con sentido a la experiencia posible, en contraste con las formas platónicas que se refieren directamente a *das Ding an sich* independiente de toda experiencia. Siguiendo estos conceptos básicos, estos mismos esquemas metodológicos pueden ser también aplicados al concepto de realidad. Los objetos susceptibles de ser conocidos realmente no son *Dinge an sich* (la cual, según Kant y la tradición cristiano-platónica anterior, refiere al *intellectus archetypus* divino, base para pensar las cosas en un modo formal-generativo más que en un modo objetivo). Más precisamente, son experimentables o cognoscibles por nosotros en términos de una idea regulativa a la cual nada experimentado o conocido fácticamente puede corresponderle en totalidad.¹⁵ Aunque la realidad cognoscible es también independiente de todo resultado del conocimiento fáctico realizable, no lo es de todo posible conocimiento en general. De otro modo, la realidad no podría ser concebida como algo conocido por nosotros, ni podríamos dar ningún significado a la concepción de la realidad que tiene relevancia práctica para nosotros (como es, de hecho, el caso del concepto de la *Dinge an sich* incognoscible).

Esta transformación de la teoría de los dos mundos de Kant por medio de una crítica del significado fue articulada por primera vez por C. S. Peirce. En ella, la concepción crítica fundamental planteada en la *Crítica de la Razón Pura* es preservada completamente, aunque se la reviste de una forma posmetafísica: en lugar de la más o menos dogmático-metafísica distinción entre los mundos inteligible y fenoménico, ahora distinguimos entre la tarea potencialmente infinita del conocimiento como una práctica de investigación (que no puede ser alcanzada por ninguna persona individual o comunidad particular) y todos los resultados del conocimiento empírico fácticamente concebibles. Tal

distinción, originalmente formulada por Peirce, conforma de nuevo la base del principio falibilístico del conocimiento de la experiencia.¹⁶

Aún después de esta disolución crítica de la doctrina de los dos mundos, permanece la siguiente cuestión: ¿cómo puede la necesidad causal de las consecuencias experimentables de los eventos coexistir con la libertad de la voluntad humana y de la acción? Por un lado, dado el presupuesto kantiano, compartido por todos sus contemporáneos formados científicamente, de que la necesidad causal de la conexión de los eventos es válida a priori para todo conocimiento de la experiencia concebible, parece muy poco posible una solución a este problema clave de la metafísica una vez que se deja de lado la teoría de los dos mundos. Por otro lado, si se aplica el principio del falibilismo a los conceptos del entendimiento y las categorías, que para Kant constituyen el objeto de la experiencia posible, y, en consecuencia, los aplicamos a priori a toda experiencia posible, resulta concebible, al menos, relegar el uso del principio de necesidad causal y limitarlo a un dominio particular de la experiencia posible.

En el siglo veinte, tal limitación sobre la necesidad causal ha sido sugerida de dos diferentes maneras. El primer intento surge en la filosofía de la ciencia. En los términos kantianos, el presupuesto mentalístico-trascendental de causalidad como una categoría del entendimiento no es suficiente para alcanzar alguna distinción entre las expectativas de las consecuencias causalmente necesarias de los eventos y la mera regularidad de consecuencias de los eventos en el sentido neo-humeano. Por ejemplo, la causalidad como una categoría del entendimiento no puede distinguir entre la expectativa de que el hierro se expanda cuando es calentado de la expectativa de que la Tierra rote cuando el hierro es calentado. Sin embargo, la categoría de la necesidad causal sugiere que la primera expectativa puede ser distinguida de la segunda a través de la estructura de la experiencia posible, ya que está relacionada con la acción humana. Esto fue anticipado por Kant en el famoso prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, según el cual, las invenciones de los físicos obligan a la naturaleza a responder sus interrogantes a través de la experimentación.¹⁷ De este modo, ahora aparece que los físicos están justificados al presuponer la necesidad causal de las consecuencias de los eventos más que su mera regularidad. Están justificados en aceptar que realizando alguna acción A (interviniente) pueden producir el evento B subsecuente, el cual sin A no habría ocurrido. Siguiendo esta línea de reflexión

kantiana, veo la posible transformación pragmático-trascendental de la justificación mentalístico-trascendental del a priori de la expectativa de la necesidad causal por las consecuencias de los eventos.

La segunda notable versión de esta transformación del problema de Kant considera cómo la posibilidad de la libertad práctica real de acción ya no sería incompatible con la aceptación de la necesidad causal de la consecuencia de los eventos. Más bien, lo opuesto es verdadero: la práctica de la libertad real de acción es vista ahora como la condición misma de la posibilidad de la necesidad causal. Tal concretización pragmático-trascendental de ambos conceptos hace al "giro copernicano" en filosofía más plenamente visible, al mostrar que el presupuesto de las conexiones causales necesarias entre eventos deriva de la causalidad interviniente de la práctica experimental exitosa, además de probar otra posible limitación de la justificación a priori del presupuesto de la necesidad causal. La justificación del presupuesto de la necesidad causal se detiene cuando extrapolamos más allá de la auto-comprensión clásica de la física, y, por tanto, más allá de la relación de los objetos manipulables encontrados dentro del mundo experimentable con el mundo posible de la experiencia en general. Dentro del esquema de una protofísica¹⁸, la universalización del argumento de que es necesario presuponer que las relaciones de la intervención causal exitosa están atadas a un determinismo causal válido se muestra como mero dogmatismo a la luz de la transformación pragmático-trascendental de la filosofía kantiana.¹⁹

En este punto, entran en juego, las innovaciones paradigmáticas de la física del siglo veinte, a la cabeza de las cuales está la transformación de la situación experimental en microfísica. En ella, las categorías kantianas de sustancia y causalidad no se aplican más como un esquema a la relación de partículas elementales.²⁰ Los resultados de la sinérgica y la teoría del caos también nos obligan a cuestionar todo presupuesto de la constancia de las leyes de la naturaleza en sí mismas.²¹

Sin aventurarnos a ir más lejos en esta cuestión, establezcamos la siguiente afirmación: ahora no es más necesario presuponer una forma de una determinación causal que sea subyacente a la naturaleza experimentable en general. A ella oponemos "la causalidad de la libertad", que es relevante en cómo los actores afectan el mundo experimentable como naturaleza e historia. Más bien, el peso de la evidencia científica implica, siguiendo a Schelling y Peirce, que debemos dar por sentado

la prioridad de la espontaneidad de la natura naturans, de modo tal que la estructura de su orden y sus leyes pueda ser mejor entendida como análoga a los “hábitos” y otras regularidades que se revelan como una “cuasi-naturaleza”²² en el contexto de la historia humana. Ellas son, digamos así, sedimentaciones de esa verdadera creatividad en virtud de la cual, sostenía Kant, los seres humanos podían derivar todo de sí mismos. Por lo tanto, en gran medida, han sido removidas recientemente muchas de las dificultades que se planteaban en el modo en que Kant trataba de elaborar una concepción filosófico-histórica de un progreso de la evolución natural hacia los objetivos de la razón práctica.

2.3 La heterogeneidad positiva de las consecuencias de la acción social: libertad de acción versus “astucia de la naturaleza”

La transformación esbozada arriba todavía podría dejar abierta la concepción kantiana a serias objeciones, especialmente, si se tratara de reconstruir y hacer inteligible el punto de la filosofía de la historia de Kant que he llamado la “astucia de la naturaleza”. ¿No hemos ignorado o, al menos, diluido en un modo armónico, la tensión dualista entre lo que los seres humanos pueden alcanzar a través de la libertad conciente de acción y lo que, según Kant, sólo podría ser alcanzado por naturaleza o providencia? ¿No es la meta final alcanzable sólo sin intencionalidad conciente y, aún cuando relacionada a la conciencia, sólo por medio de acciones heterogéneamente motivadas?

Cualquier reconstrucción posmetafísica de aquellas intuiciones especulativas debe comenzar por aquéllas que constituyen el núcleo común a las ideas filosóficas, sociales y económicas de la Fábula de las Abejas de Mandeville, la teoría de la mano invisible de Adam Smith y la concepción de astucia usada por Kant y Hegel en la filosofía de la historia. En términos contemporáneos, pertenece al mismo topos especulativo confrontar en la teoría sociológica de los sistemas la funcional “racionalidad de sistemas” con las buenas o malas intenciones de la “racionalidad de los actores”.²³ No estoy sugiriendo que todo el topos es especulativo de manera sospechosa; más bien, es la visión de la teoría de la acción que las consecuencias de las acciones son esencialmente heterogéneas tan pronto como es transgredido el cuadro controlable de las acciones experimentales. Tal heterogeneidad está ya presente en la cooperación estratégica planificada entre diferentes

sujetos de acción y, mucho más aún, en las situaciones complejas condicionadas histórica y socialmente.²⁴ La desviación de las consecuencias de las acciones de sus metas pretendidas puede ser evaluada desde el punto de vista de los actores o desde el de un observador a distancia. Si están involucrados juicios de valor, tales consecuencias pueden ser consideradas como negativas (por ejemplo, desde el punto de vista de un político activo en la medida en que resulta frustrado, o desde el enfoque de un historiador como el fracaso trágico de un político), o como positivas (por ejemplo, como funcionales en relación a las metas de un sistema social, o para el propósito de una filosofía de la historia en su sentido práctico).

Además, las desviaciones negativas reafirman el viejo problema de aprender de la historia. Ciertamente, Hegel y los historicistas del siglo diecinueve tenían buenas razones para poner en cuestión esta posibilidad presupuesta en las metas de la práctica de la historiografía desde los tiempos de Tucídides. De hecho, las frustraciones de la planificación política no pueden ser removidas simplemente evitando el largo plazo y asimilando las condiciones de las acciones políticas a las de los experimentos observables. Esta clase de alineamiento de las condiciones resulta obstruida por la irreversibilidad de las interacciones históricas de la gente y sus consecuencias. (Esto se aplica a Popper, cuyo propósito al perseguir una política experimentalmente controlada de la "ingeniería social pieza por pieza" está basado en las "predicciones condicionales" de las ciencias sociales.²⁵ Popper no puede afrontar la objeción de que no es posible, en un esquema histórico, una estricta repetición de las condiciones iniciales para los experimentos sociales, una de cuyas razones es que bajo condiciones de comunicación libre no se puede predecir el comportamiento de los agentes –como el consumidor o el votante– sin quedar envuelto en la paradoja de Merton acerca de la profecía auto-cumplida o auto-fracasada. La tendencia a remover la heterogeneidad de las consecuencias sociales de la acción a través de las "predicciones condicionales" de experimentos sociales controlados está ella misma sujeta a la heterogeneidad de las consecuencias, porque las predicciones alteran las condiciones iniciales del cuasi-experimento en un modo irreversible.)

Sin embargo, en relación a las positivamente evaluadas heterogeneidades de las consecuencias de la acción social, han sido planteadas extrapolaciones especulativas. Ellas son características de la filosofía de la historia de Kant, Hegel y Marx y, también, de la metafísica secreta

de las teorías funcionalistas de los sistemas sociales. El más eficaz de los paradigmas de esta clase había sido ya fundado en el siglo dieciocho por la doctrina de la mano invisible de Adam Smith, que, supuestamente, garantiza a los participantes en la economía de mercado capitalista los beneficios sociales de la acción competitiva orientada por la ganancia. Este paradigma es convincente todavía hoy, especialmente si no es usado para prestar ayuda, como en Hayek, a una teoría social darwinista de la revolución cultural, sino, antes bien, es complementado por la ética económica de una economía social de mercado a escala global.²⁶ En esta versión, la objeción de que una sección de la sociedad (hoy una parte de la humanidad) resultará empobrecida inevitablemente por los efectos del orden económico capitalista tal vez podría ser confrontada y refutada. El problema de la heterogeneidad de la acción, primero sugerido por Hegel y, luego, por Marx, resulta contradicho por un cambio hacia el paradigma dialéctico social de la “astucia de la razón”, que conduce a un historicismo total y, en última instancia, a la “negación” de la razón práctica en sí misma.

La visión kantiana de la astucia de la “intención de la naturaleza”, que utiliza el “antagonismo” de la “insociable sociabilidad” a fin de alcanzar el telos de la sociedad humana requerido por la razón práctica, está ahora más cercano a un punto de partida libre de metafísica, dado que son removidas todas las implicancias de un determinismo causal y/o teleológico. Aquí emerge no sólo el problema de las consecuencias negativas, sino también, los efectos de las heterogeneidades positivas de las consecuencias sociales de nuestras acciones. Ello ya ha quedado claro: desde el mismo comienzo, el espíritu de la mediación de Kant entre la teoría de la historia y la razón práctica quedaría contradicho si, en este punto, sólo se recomendará una posición de “esperanza” pasiva pura en referencia al curso de la historia. Más bien, las heterogeneidades positivas de las consecuencias sociales de nuestras acciones ofrecen la posibilidad de reinterpretar aquellos presupuestos que en el sistema kantiano son aparentemente inconsistentes: la libertad de acción bajo el imperativo de la razón práctica y la astucia de la naturaleza en su sentido práctico. Pero, lo que experimentamos una y otra vez como frustración en el caso de la heterogeneidad negativa de las consecuencias de la acción se convierte en el impulso para aprender de la historia, en la medida en que tratamos de eliminarla de nuestros intentos. Precisamente, tal estructura de nuestra acción social abre también a la heterogeneidad positiva como una oportunidad para pen-

sar y hacer uso de los resultados de la historia, los cuales suceden sin nuestra intención o contra ella, como los medios, o, al menos, el punto de partida, para la realización de las metas de la razón que se nos imponen. De hecho, es posible unificar sin contradicciones la meta de un orden cosmopolita del Derecho y de la paz como postulado de la razón práctica con los presupuestos filosóficos históricos de Kant: desde el supuesto de que la realización de las exigencias de la razón no debe ser producida meramente a través de la buena voluntad de aquéllos que explícitamente la propugnan. En otras palabras: el curso de las cosas no buscado, representado por las heterogeneidades positivas de las consecuencias de la acción, cumple parcialmente el proyecto de la razón práctica.

2.4 La justificación de Kant de la posibilidad del progreso moral

En este punto, podría ser desarrollada una más genuina concepción kantiana, aunque no pueda ser encontrada en las obras principales de filosofía moral o en su filosofía de la historia; más bien, es un modo de mediar entre éstas como conjunto. La filosofía crítica de Kant distingue entre las cuestiones "¿Qué puedo conocer?", "¿Qué debo hacer?" y "¿Qué puedo esperar?" Sin embargo, el problema es descubrir una respuesta a una pregunta que no está contenida en ninguna de las precedentes en particular, pero que puede ser hallada en las tres: ¿Cómo debemos pensar acerca de la posibilidad del progreso moral en historia?

Efectivamente, Kant considera esta cuestión en todos sus escritos sobre filosofía de la historia, la cual alude a la posibilidad de que la astucia de la naturaleza ayude a obtener las metas de la razón práctica. Una respuesta, que había sugerido en la parte III de la sección de "Teoría y Práctica" en Derecho internacional, resulta convincente a la luz de mi crítica previa de su sistema metafísico. Su aparición en este punto podría ser conectada con el modo en que Kant defiende los roles de varias "teorías" respecto de la moralidad, el Derecho, el Estado y, finalmente, el Derecho internacional. Kant responde las objeciones a la utilidad de dichas teorías planteadas por la "experiencia práctica" fundándolas en el concepto de deber (VIII, 62). El tratamiento de estas cuestiones en la sección "Teoría y Práctica" se enfoca en el fundamento de una mediación prácticamente plausible entre una teoría del Derecho internacional basada en el deber (esto es, la teoría de un or-

den cosmopolita jurídico y pacífico, que, en última instancia, posee una justificación moral) y la posibilidad conceptual de llevar a la realidad el progreso presupuesto en la historia mundial.

El tema de la tercera parte del ensayo de 1793 media entre “Idea para una Historia Universal con un Propósito Cosmopolita” y “Hacia la Paz Perpetua” —esto es, entre la filosofía de la historia, en la que es introducida la idea cuasi-dialéctica de una astucia de la naturaleza, y la idea relativa a la práctica de un contrato que configure la base de un Derecho de gentes. Sin embargo, la respuesta a la cuestión de la mediación entre la teoría del Derecho de gentes basado en el deber y su aplicación histórica no es suministrada directamente por medio de la introducción a la idea especulativa de una útil “intención de la naturaleza”, sino que es llevada a cabo a través de un desarrollo perteneciente a la ética de Kant. El mismo hace posible diferenciar con más claridad la perspectiva kantiana de la filosofía histórica especulativa del siglo diecinueve.

El desarrollo relevante aquí se encuentra en la réplica de Kant al rechazo de Moses Mendelsohn de toda especulación sobre el progreso, inclusive si adopta carácter hipotético:

“No necesito probar este presupuesto [que el progreso hacia el fin del mejoramiento moral de la humanidad es posible]; corresponde al adversario probar su caso. Soy un miembro de una serie de generaciones humanas, y como tal, no soy tan bueno como debería serlo o podría serlo de acuerdo a los requerimientos morales de mi naturaleza. Apoyo mi argumento sobre mi deber innato de influir sobre las futuras generaciones de tal modo que ellas realicen un progreso constante (y, por tanto, debo asumir que el progreso es posible), y que ese deber puede ser transmitido correctamente de un miembro de la serie al siguiente. La Historia bien puede dar lugar a dudas interminables sobre mis esperanzas, y si estas dudas pudieran ser probadas, podrían persuadirme de desistir de una tarea aparentemente fútil. Pero, en tanto no tienen la fuerza de la certeza, no puedo trocar mi obligación (como un *liquidum*) por una regla de con-veniencia que afirma que no debo intentar lo impracticable (i.e. un *illiquidum*, en tanto es puramente hipotético). Y no obstante lo inseguro que puedo estar y permanecer sobre si cabe esperar algo mejor para el género humano, esta incertidumbre no me puede hacer desistir de la máxima que he adoptado o de la necesidad de asumir para propósitos prácticos que el progreso humano es posible”. (VIII, 88-89)

Luego, Kant especifica la relación de este postulado práctico con la esperanza moral: "Resulta irrelevante si alguna evidencia empírica sugiere que estos planes, que sólo están fundados en la esperanza, pueden no ser exitosos. La idea de que algo que hasta ahora ha fracasado por ello mismo nunca será exitoso, no es justificación para que alguien abandone un propósito pragmático o técnico... Esto se aplica aún más a los propósitos morales, los cuales, en tanto no se puede demostrar la imposibilidad de realizarlos, importan como deberes". (VIII, 89)²⁷

Ciertamente, Kant conecta este mandato del deber moral (que el progreso histórico es posible) con la reflexión de que "esta empresa infinita (del progreso) dependerá no tanto de lo que nosotros hagamos (e.g. la educación que impartamos a las jóvenes generaciones), ni de qué métodos usemos para llevarla adelante; más bien, dependerá de lo que la naturaleza humana pueda hacer en nosotros y a través de nosotros para forzarnos a seguir un curso que difícilmente adoptaríamos por elección". (VIII, 90)

Por supuesto, tal presupuesto especial no debe contradecir el fundamento a priori de la posibilidad conceptual del progreso en el deber moral. Antes bien, para Kant, el mismo se sigue del deber moralmente justificado de explorar por medio de la filosofía de la historia con sentido práctico todas las posibilidades que ofrecen vías de aproximación a la realización del propósito de la razón —en este caso, el orden cosmopolita del Derecho y de la paz. Finalmente, dicha interpretación provee una justificación no dogmática (posmetafísica) de la hipótesis especulativa, a la vez que expresa lo que Kant entiende por su idea filosófico-histórica del "objetivo de la naturaleza": "... no es inapropiado decir de las esperanzas y los deseos morales del hombre que, dado que él es incapaz de realizarlos por sí mismo, puede mirar a la providencia para crear las circunstancias bajo las cuales pueden ser alcanzados. El fin del hombre como especie entera, i.e. la de realizar el propósito último apuntado por el libre ejercicio de sus propios poderes, será llevado por la providencia a una exitosa conclusión, aún cuando los fines de los hombres como individuos corran en una dirección diametralmente opuesta". (VIII, 91)

El punto de estas hipótesis globales especulativas no es su suposición cuasi-teológica de un "objetivo" de la Providencia o de la Naturaleza. Más bien, ellas abren el espacio para conectar mis acciones con el curso fáctico de la historia, dado que el progreso es una tarea moral de toda la humanidad. Kant interpreta las posibles consecuencias de la

“insociable sociabilidad” humana en estos términos: “El conflicto mismo de las inclinaciones individuales, fuente de todo mal, deja a la razón las manos libres para dominarlas; además, le otorga predominio no al mal, que se auto-destruye, sino al bien, que continúa manteniéndose a sí mismo una vez que ha sido establecido”. (VIII, 91) Considerar que tal condición implica una tarea moral, dependería, en última instancia, del reconocimiento de los resultados “patológicamente obligados” de la guerra como la oportunidad (*occasione* en términos de Maquiavelo) para que emerja un orden jurídico y pacífico que se mantenga por sí mismo. Yendo más allá de Kant, dicha interpretación también depende de reconocer que las consecuencias de la insociable sociabilidad involucran la oportunidad de participar en la realización del fin final de la historia.

Kant pone de manifiesto claramente la diferencia entre tal concepción y el reconocimiento de la necesidad del proceso histórico típico de Hegel o Marx, cuando remarca que “el dolor producido por las guerras constantes, en las que los Estados tratan de subyugarse o debilitarse mutuamente, ha de conducirlos finalmente, incluso contra su voluntad, a ingresar en una constitución cosmopolita; ello no es más que una opinión e hipótesis personal; es incierta, como todos los juicios que se llevan a cabo para definir la causa natural apropiada de un efecto buscado que no está completamente bajo nuestro control”. (VIII, 91)

Una vez que la teleología es replanteada en términos de oportunidades para realizar el orden cosmopolita del Derecho y de la paz en la historia, se hace posible también reevaluar la estimación de Kant acerca de los medios positivos que colaboran para concretar dichos objetivos. Tengo en mente las expectativas que conectaba con el “espíritu del comercio” (VIII, 114), la constitución republicana (VIII, 100) y la “publicidad” de todas las demandas y declaraciones (VIII, 126), vinculadas al Derecho.

Si por “el espíritu del comercio” se entienden todas las tendencias que condujeron a la formación de un orden económico mundial capitalista en los siglos diecinueve y veinte, en consecuencia, desde una perspectiva ética, respecto de ese desarrollo se podría arribar a conclusiones ambivalentes. Por ejemplo, ellas se conectan con el proceso de colonización introducido por el capitalismo comercial ibérico y continuado en el Tercer Mundo por el comercio europeo, así como por el capitalismo industrial y el imperialismo del Norte. Desde una perspectiva de largo plazo, aparece de modo inequívoco que los intereses

económicos, al superar todos los obstáculos al comercio a través de un orden internacional jurídico y pacífico, como Kant pensaba, abrieron espacio, al menos, para la regulación moral de ese orden a través de los derechos humanos. Dentro de la actual situación global, el potencial más poderoso para prevenir la guerra se vincula a la institución de un orden económico mundial y a las alianzas económicas regionales (por ejemplo, la Unión Europea, NAFTA, Mercosur, ASEAN).

La estimación de los logros políticos globales de los Estados constitucionales republicanos desde la Revolución Francesa es también extremadamente ambivalente. Por un lado, se puede pensar en cómo las guerras de príncipes soberanos fueron reemplazadas por las guerras nacionales de los siglos diecinueve y veinte; por otro lado, en que las repúblicas y las democracias representativas no son responsables primariamente de la emergencia del nacionalismo, que produjo las guerras mundiales, de características totales e ideológicas. Por el contrario, las repúblicas y las democracias han suministrado el modelo de un orden jurídico basado en los derechos positivos y las constituciones, que apunta hacia su desarrollo en un orden cosmopolita.

No se debería equiparar simplemente el modelo del "principio de la democracia" republicano y su principio de la "soberanía nacional" con la realización global del "principio del Derecho" postulado por Kant. En la actual situación global, ello equivaldría a no comprender la tensión básica subyacente entre los asuntos domésticos y los internacionales —la tensión entre la pluralidad de Estados particulares como sistemas auto-sustentados y "los principios del Derecho" universales, como los derechos humanos, cuya justificación moral y positivización legal nos conduce a un orden jurídico cosmopolita. Hasta este punto, incluso la realización del Estado constitucional republicano sólo abre una oportunidad histórica mundial de actuar sobre el "deber moral" de realizar un orden cosmopolita del Derecho y de la paz.

Finalmente, debemos considerar las posibles consecuencias políticas globales de la conexión interna que Kant infiere entre el principio del Derecho y el principio de "publicidad". La consecuencia en la que confía tendría poco que ver con el "mecanismo de la naturaleza" que funciona a nuestras espaldas. Más bien, Kant equipara las demandas de publicidad, en oposición a la política de la conspiración revolucionaria y la diplomacia secreta (VIII, 126-127), con el criterio del Derecho válido a priori (VIII, 125), basado en una justificación metafísica de la moralidad y su rigorismo, en conformidad con *Fiat justitia, pereat mun-*

us. Hasta aquí, debido a que la ética de la responsabilidad debe ser aplicable al dominio de la política, no se puede esperar un acatamiento incondicional del principio de publicidad.

Pero, ¿cómo afectan las meras pretensiones de adherir al principio de publicidad a la postura de Kant de que la realización de la justicia está internamente conectada con su exigencia de publicidad? ¿No existen incontables pretensiones de representar cuestiones capaces de tal consenso? ¿No es cierto hoy, en la era de los medios masivos y de las miles de conferencias, de que tales apelaciones públicas esconden intereses estratégicos que no podrían ser declarados abiertamente?

De hecho, todo esto es cierto. En vista de estos hechos históricos, poner siempre en práctica los principios de publicidad estaba, y lo está hoy más que nunca, cargado con el riesgo de manipulación retórica. El efecto progresivo de las presiones para, al menos, brindar apariencia de acatamiento del principio de publicidad y su conexión con el principio de justicia, más que compensa el riesgo de manipulación retórica. Todos los políticos, interesados en su éxito estratégico, deben ahora apoyar el principio de publicidad en el sentido kantiano. Es decir, que, al menos, deben crear la impresión de que están interesados en un test de formación discursiva del consenso.

3. Una reconstrucción pragmático-trascendental del “hecho de la razón” de Kant: oportunidades políticas y responsabilidad histórica

Luego de la reconstrucción de la mediación entre la demanda moral de un orden cosmopolita jurídico y pacífico y el presupuesto de un progreso en la historia moralmente relevante, a continuación, es necesario proveer una reconstrucción crítica de la justificación de la exigencia moral de la razón en sí misma. La demanda de llevar a cabo por medio de la política un Derecho de gentes, sacando ventaja de las oportunidades históricamente condicionadas, trasciende, por cierto, el “deber” expresado en la regla formal del “imperativo categórico”. ¿Cómo muestra Kant la cohesión normativa de las tres teorías fundadas en el deber: moralidad, Derecho civil y Derecho de gentes? ¿Puede estar justificado como deber moral el proceso político de concretar el orden civil y cosmopolita del Derecho y la libertad?

Me parece que dicha justificación es requerida, al menos, por la ma-

teria en cuestión; además, está también sugerido por el uso que hace Kant del término "deber". No obstante, Kant no pudo llevarla a cabo por dos razones principales.

La primera razón es que los presupuestos de la doctrina de los dos mundos hacen imposible justificar una responsabilidad por la realización de los objetivos en el mundo de la experiencia, a través de intervenciones de nuestras acciones libres. Estrictamente hablando, Kant cree que el deber expresa la "intención pura" de seguir la "ley moral": actuar según máximas que estén en conformidad con la ley moral, "sin que importen las consecuencias físicas". De este modo, Kant puede postular la existencia de un orden legal en términos de las leyes civiles coercitivas de los Estados particulares y del Derecho de gentes, cada uno de los cuales, análogamente al imperativo categórico, generalizan las leyes externas de la libertad a través de la limitación recíproca de la libre voluntad de cada uno. Sin embargo, no puede realmente justificar un deber en el sentido de la responsabilidad moral de darle concreción a tal orden legal en el nivel de las instituciones. Esta limitación de la ética kantiana se refleja también en el hecho de que no traduce el postulado del consenso de todos los ciudadanos, constitutivo de una constitución republicana, a un deber de darle concreción realmente al "contrato original", que permanece como un ideal regulativo. Además, Kant argumenta que no hay derecho a rebelarse contra una constitución ni un gobierno "despótico".

La segunda razón por la cual Kant no puede justificar realmente el deber moral de alcanzar un orden civil o cosmopolita está vinculada a la primera (en especial, en su presuposición de la doctrina de los dos mundos). No obstante, ella es la objeción más fundamental, simplemente, porque, en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant tuvo que abandonar la idea de proveer la justificación última del imperativo categórico por el camino de una "deducción trascendental" de "los juicios prácticos sintéticos a priori". Tal justificación última, aunque suministrada en *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (IV, 392, 425, 444, 449; V, 33-34, 47-48, 51), tenía que ser reemplazada con la afirmación, de algún modo, dogmática, del "hecho de la razón (práctica)" auto-evidente (V, 46, 48). El motivo de Kant para desistir de la deducción trascendental en el dominio de la razón práctica se remite, otra vez, al hecho de que los presupuestos metafísicos de la doctrina de los dos mundos, como él mismo señala (V, 46-48), lo dejan atrapado en una aporía inevitable: por un lado, debe percibir la exis-

tencia de la libertad qua autonomía de la razón como la “ratio essendi” de la validez de la ley moral, pero, al mismo tiempo, debe presuponer que la ley moral está ya justificada como la única “ratio cognoscendi” pensable de la existencia de la libertad. La distinción entre una ratio essendi y una ratio cognoscendi, a lo sumo, puede ser vista como una explicación metafísica de la “realidad” de la razón legisladora autónoma. Sin embargo, en tanto justificación de la validez de la ley moral es un *circulus vitiosus*.²⁸

Pensando con Kant contra Kant, podemos, en este punto, comenzar una reconstrucción radical de la forma de su argumento trascendental para la validez de las exigencias de la razón práctica. La exposición kantiana de un “hecho de la razón” no empírico puede ser entendido en el tiempo perfecto a priori y, por lo tanto, apunta hacia una presuposición de todo pensamiento racional que ha sido necesariamente efectuado “siempre ya”²⁹. El argumento procede de la siguiente manera: hemos siempre ya reconocido la validez de la ley moral como una condición necesaria para la posibilidad del pensamiento intersubjetivamente válido y, en esa medida, ya reconocido la “autodeterminación de la razón”. Esta interpretación abre la posibilidad de comprender la lacónica respuesta de Kant como una justificación última trascendental-reflexiva de la validez de la ley moral. El “pensamiento racional” (como “el pensamiento que necesariamente acompaña todas mis intuiciones”) es ya el que no puede ser analizado metodológicamente más en la *Crítica de la Razón Pura*. Se trata del “punto más elevado” desde el cual la “deducción trascendental” de los “principios” puede y debe siempre ya presuponer “proposiciones sintéticas a priori”.

Empero, una nueva dificultad se presenta para la justificación trascendental última de la validez de la ley moral y que se halla en la transición de la *Crítica de la Razón Pura* a la *Crítica de la Razón Práctica*. La presuposición de un “solipsismo trascendental” (Husserl), que ha sido predominante desde Descartes, posee una función justificatoria sólo para la “conciencia en general”, tomando la relación sujeto-objeto como la condición de posibilidad del pensar y del conocer. Un argumento así fundado carece de la función trascendental complementaria y simultánea para la relación sujeto-cosujeto de la comunicación intersubjetiva. Con ese rol para la intersubjetividad, el reconocimiento necesario de la ley moral no puede ser entendido como la condición de posibilidad del pensamiento razonable. (Por esta razón, ni Descartes ni Husserl están en condiciones de proveer una justificación última para la ética.)

No obstante, en la Fundamentación, antes de ofrecer alguna justificación trascendental, Kant evita estas dificultades introduciendo el presupuesto metafísico de un "reino inteligible de los fines", que postula a todos los seres racionales como fines en sí mismos (incluyendo dioses y seres humanos como seres racionales finitos) (IV, 39-40). La presuposición de intersubjetividad, indispensable para la ética, queda así asegurada en una manera ad-hoc. De ese modo, nunca se alcanza un adecuado análisis trascendental-reflexivo de dicha presuposición para el pensamiento racional, que es necesaria e incontestable. Esta falla se pone de manifiesto en el hecho de que Kant únicamente puede referir la ley moral válida al concepto de una comunidad ideal de todos los seres racionales, que no está justificada de manera trascendental-reflexiva. Él no puede, al mismo tiempo, vincular las leyes morales válidas a la presuposición socio-cultural e históricamente condicionada de los a priori -contingentes aunque incontestables- de la facticidad de la membrecía dentro de la tradición de "vida ética sustancial" de una sociedad particular (Hegel). En su lugar, Kant introduce su metafísica de los dos mundos y yuxtapone las exigencias abstractas e incondicionadas de la razón con todas las motivaciones empíricas de la racionalidad medios-fines. Consistente con su dualismo, todas ellas están causalmente determinadas y relegadas a la mera inclinación o interés. Con estos parámetros, la forma de la responsabilidad moral, presupuesta en la filosofía de la historia de Kant, se torna impensable: la responsabilidad de plasmar los fines de la razón bajo circunstancias históricamente contingentes.

En este punto, una decisiva transformación pragmático-trascendental de la justificación kantiana de la ética renueva de raíz la forma de la justificación en la filosofía trascendental. Aquella transformación presupone que el punto "más elevado" de análisis trascendental necesario para la teoría del conocimiento, y para la crítica trascendental de la razón en general, no puede ser representado como un "Yo pienso" solipista y, por tanto, pre-comunicativo. Más bien, es representado por un "Yo argumento" estrictamente performativo, expresable en el lenguaje, que se aplica reflexivamente a sí mismo y puede ser llevado adelante de manera convincente en el discurso. Estas condiciones, junto con las apropiadas presuposiciones existenciales y normativas de la comprensión consensual de las pretensiones de validez en el discurso argumentativo, no pueden ser negadas sin sufrir una auto-contradicción performativa.

De acuerdo a la reflexión trascendental estricta³⁰, un a priori inter-subjetivo, asumido como una necesaria presuposición en el discurso argumentativo, puede ser presentado como el a priori dialéctico de una comunidad de comunicación que no es posible dejar atrás por un análisis ulterior. Este a priori de la comunidad de comunicación no sólo es distinto del a priori kantiano de la comunidad ideal de seres racionales, asumido metafísicamente, sino que también es diferente del a priori de una vida ética sustancial³¹, ampliamente presupuesto por Heidegger, Gadamer, Wittgenstein y los comunitaristas. No obstante, ambos presupuestos de inter-subjetividad están contenidos dentro de él. En el discurso filosófico real, suponemos la pertenencia a una comunidad de comunicación fáctica (un a priori pasado por alto por Kant), así como el a priori trascendental de una comunidad de comunicación ideal ilimitada (un a priori anticipado en la metafísica de Kant). Presuponemos el primero de los a priori como el trasfondo del mundo de la vida para nuestra pre-comprensión contingente del mundo, como así también, para los acuerdos con otros pre-otorgados sobre normas convencionales de moralidad. Dicho a priori constituye también nuestra pre-comprensión de las máximas de acción posibles en el sentido de Kant. El último de los a priori (el cual, generalmente hablando, los representantes de la filosofía contemporánea no pueden ya sostener, puesto que lo consideran mera metafísica o escatología utópica), está presupuesto en el discurso filosófico sobre el mundo de la vida. Presuponemos dicho a priori junto con las pretensiones de validez universal (incluyendo inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección moral), necesario para la argumentación seria, que sólo puede ser cumplido contrafácticamente en una comunidad ideal de comunicación.³² Al mismo tiempo, es importante recordar que la comunidad ideal de comunicación es un presupuesto pragmático-trascendental y no metafísico. Asimismo, el consenso ideal sobre las pretensiones de validez es sólo un "ideal regulativo" en el sentido kantiano. Nada empírico puede alguna vez corresponder completamente a tales ideales; por lo tanto, nunca pueden ser tomados como un hecho empírico, aunque se encuentran atados inextricablemente a la posibilidad del cumplimiento de las pretensiones de validez.

Aunque es importante distinguir las dos facetas opuestas aquí esbozadas del a priori dialéctico de la comunidad de comunicación, ellas son, a la vez, complementarias entre sí. Dentro de la argumentación, se presupone una tensión entre el a priori empírico y el a priori ideal,

junto con la tarea (potencialmente infinita) de resolver esa tensión en el largo plazo. En el discurso teórico, se procura resolver la tensión entre un consenso realmente posible y un consenso ideal, no revisable, acerca de la verdad. En los discursos prácticos del Derecho y la moralidad, en cambio, se busca resolver la tensión entre las normas realmente acordadas por los participantes y las normas que serían acordadas bajo condiciones ideales. Este último consenso se aplica no sólo a aquellos participantes realmente presentes, sino también, a todos aquéllos que puedan considerarse afectados –y, efectivamente, a cualquier juez concebible de su validez.

Más importante aún que la resolución en el largo plazo de la tensión entre realidad e idealidad dentro del marco de los ya constituidos discursos teóricos y prácticos, es una radical tensión entre lo real y lo ideal. La misma queda exhibida, por un lado, por la posibilidad de solucionar las diferencias de opinión y los conflictos prácticos por medio de la argumentación, más que a través de la fuerza o de la negociación estratégica; por otro lado, por la realidad global predominante de la interacción humana y la comunicación en la que las soluciones discursivas no son posibles todavía. Dicha tensión en la comunicación funda a priori el deber moral de intentar alcanzar posibilidades institucionales adecuadas para resolver, en el mundo de la vida, conflictos prácticos por el camino del discurso argumentativo. Este deber, junto con el principio de igual derecho de todos, está ya reconocido en el a priori del discurso filosófico. En principio, se trata de una responsabilidad compartida con todo posible copartícipe del discurso para la determinación y la solución de problemas moralmente relevantes. Hasta este punto, la justificación pragmático-trascendental de la ética del discurso también establece la justificación de una ética de la corresponsabilidad para las instituciones humanas.³³

El paso final en la reconstrucción reflexivo-trascendental del discurso de Kant sobre el "hecho de la razón (práctica) pura" provee la base para una justificación última de la ética de la razón, la cual muestra el deber moral de dar concreción a un sistema legal tanto en el dominio nacional como en el cosmopolita. Se pone de manifiesto, además, de que hay un deber de adoptar la orientación hipotética hacia la idea de progreso en nociones de la filosofía de la historia. En tanto orientados a tales fines, estos deberes trascienden la obligación formal del imperativo categórico y, además, también trascienden la obligación formal de resolver todos los conflictos de normas a través de la formación del

consenso en el discurso práctico. Desde la perspectiva de la ética del discurso, sin embargo, tales deberes no pertenecen a aquellas normas que son capaces de lograr consenso en el discurso práctico. Más bien, ellos conciernen a la producción de condiciones institucionales para el discurso práctico moral y legal a escala global. En este contexto, es importante no sólo considerar lo que Kant ya vio –que lo que está en juego es no tan solo la realización de un orden internacional legal y pacífico (VIII, 24, 27), sino también, una presuposición de que es realizable la “constitución civil perfecta” para un Estado individual. Más aún, el orden legal y pacífico realizado por completo es la presuposición para que los seres humanos se descarguen de las formas de la acción estratégica que han sido institucionalizadas en los sistemas auto-sustentados a todo nivel, de modo que podamos realmente esperar que ellos actúen de acuerdo a su moralidad.³⁴

Estas reflexiones justifican la aplicación práctica de las teorías normativas (VIII, 61-92) de la siguiente manera: la coherencia normativa de las tres teorías basadas en la concepción kantiana del deber (incluyendo la moral, el Derecho nacional y el Derecho internacional) está no sólo fundada en el grado de que existen diferencias y similitudes bien certificadas entre ellas. Además, la realización práctica del objeto de estas tres teorías puede y debe convertirse en el objeto de un deber moral, entendido como exigencia de la corresponsabilidad de todos los seres racionales finitos de alcanzar su concreción en instituciones adecuadas. Sólo por esta vía -por medio de la razón práctica- podemos recuperar completamente la presuposición de “Hacia la Paz Perpetua”: resulta ser una presuposición pragmático-trascendental que no es compatible con la metafísica de los dos mundos de Kant.

(Traducción del inglés: Jorge R. De Miguel)

Notas

1. “Kant’s ‘Towards Perpetual Peace’ as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty”, publicado originalmente en James Bohman, Matthias Lutz-Bachmann, eds., *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Cambridge/London, The MIT Press, 1997, 79-110.
2. Las citas provienen de Immanuel Kant, *Political Writings* (Cambridge University Press, 1991). Las fuentes de las traducciones de los pasajes incluyen *Critique of Practical Reason* (Macmillan, 1993) y *The Grounding for a Metaphysics of Morals* (Hackett, 1993).
3. Comparar Max Adler, “Kant und der ewige Friede”, en Immanuel Kant zu ehren, ed. J.

- Kopper y R. Malter (Suhrkamp, 1974). Ver también Karl Vorländer, "Kant und Marx", en *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, ed. Z. Batscha (Suhrkamp, 1976).
4. Ver Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Routledge & Kegan Paul, 1957); Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, volumen II (Routledge & Kegan Paul, 1945).
5. Ver Popper, *The Poverty of Historicism* y volumen II de su *Open Society and Its Enemies*.
6. Ak: Akademie Ausgabe.
7. Ver Karl-Otto Apel, *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective* (MIT Press, 1984), pp. 232 y ss. Ver también Charles S. Peirce: *From Pragmatism to Pragmaticism* (University of Massachusetts Press, 1981) y "Transcendental Semiotic and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peirce or Quasi-Percean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy", en *Peirce and Contemporary Thought*, ed. K. Ketner (Fordham University Press, 1995).
8. Ver Karl-Otto Apel, "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?", en *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, ed. K.-O. Apel and M. Kettner (Suhrkamp, 1992).
9. Lo que se quiere significar con "experiencia inteligible" es un tema de las ciencias sociales hermenéuticas; fue reconocido en el siglo diecinueve como un tema propio de las ciencias empíricas de acuerdo a la concepción de Hegel de "espíritu objetivo". Debido al dualismo metafísico entre el mundo de la ciencia natural, causalmente determinado, y el "mundo inteligible" de las relaciones de libertad, metafísicamente postulado, estas ciencias no fueron reconocidas en la obra de Kant.
10. Comparar A. Dorschel, *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel* (Felix Meiner, 1992).
11. Comparar con mis trabajos presentados arriba en nota 7.
12. Comparar G.-H. von Wright, *Explanation and Understanding* (Cornell University Press, 1971), capítulo 2. Ver también *Understanding and Explanation*, pp. 83 y ss.
13. Comparar N. Hartmann, *Ethik* (Berlin, 1935).
14. También se encuentra esta problemática en la filosofía de G. Vico. Mientras que a Vico le gustaba comprender la historia como un producto humano, también le gustaba atribuir la realidad de las consecuencias no intencionales de la acción humana a la divina Providencia. Ver Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bouvier, 1980), pp. 327 y ss.
15. Comparar Charles S. Peirce, pp. 25 y ss.
16. Ver Charles Sanders Peirce, "Fallibilism, continuity, and evolution", en *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne et al. (Harvard University Press, 1931-1935, 1958), volume 1, pp. 141-175. Ver también Karl-Otto Apel, "Fallibilismus, Konsens-theorie der Wahrheit und Letzbegründung", en *Forum für Philosophie Bad Homburg*, ed. W. Köhler et al. (Suhrkamp, 1987).
17. Ver el prefacio a la segunda edición de la *Critique of Pure Reason* (St. Martin's Press, 1965), donde Kant afirma: "...una luz se expandió sobre todos los estudiantes de la naturaleza. Aprendieron que la razón sólo puede acceder a aquello que ella misma produce a partir de su propio plan... La razón debe aproximarse a la naturaleza manteniendo, en una mano, sus principios, según los cuales sólo las apariencias concordantes pueden ser admitidas como equivalentes a leyes, y en la otra mano, el experimento que ha diseñado en conformidad con esos principios."
18. Ver *Protophysik*, ed. G. Böhme (Suhrkamp, 1976).
19. Ver G.-H. von Wright, *Causality and Determinism* (New York, 1974).
20. Ver C. F. von Weizsäcker, "Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants", en *Zum Weltbild der Physik* (Hirzel, 1945), pp. 83 y ss.
21. Ver H. Haken, *Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusam-*

- menwirken (Deutsche Verlags-Anstalt, 1981), esp. capítulo 11. Ver también E. Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums* (Hanser, 1979).
22. *Understanding and Explanation*, pp. 204 y ss.
23. Ver Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Suhrkamp, 1973).
24. No estoy haciendo aquí la referencia usual a la "heterogeneidad de metas" de Wilhelm Wundt (ver volumen I de la tercera edición de su *Ethik*, Stuttgart, 1903, pp. 274 y ss.). Siguiendo a Kant, asumo que la construcción de un orden cosmopolita del Derecho y de la paz es una meta de la razón éticamente justificable, a ser considerada con la apropiada flexibilidad que se requiere para las estrategias contingentes de la acción política, necesaria para llevar a cabo la transición a este nuevo orden posible.
25. Ver Popper, *Poverty of Historicism*.
26. Ver K. Homann y F. Blome-Drees, *Wirtschafts- und Unternehmensethik* (UTB Vandenhoeck, 1992). Ver también Karl-Otto Apel, "Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Norme im Falle des Systems der Marktwirtschaft", en *25 Jahre Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik*, ed. J. Harpes (próximo a aparecer).
27. En "Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (un trabajo en el que plantea la cuestión de la progresión en teología), Kant afirma: "La aceptación del hecho de que el mundo como conjunto está siempre progresando hacia lo mejor no está justificada por ninguna teoría, sino por la razón práctica pura, que exige dogmáticamente que actuemos de acuerdo con tal hipótesis".
28. Ver Karl-Heinz Ilting, "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant", en *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, Vol. I, ed. M. Riedel (Rombach, 1972).
29. Ver Karl-Otto Apel, "The a priori of the communication community and the foundation of ethics: The problems of a rational foundation of ethics in the scientific age", en *Towards a Transformation of Philosophy* (Routledge & Kegan Paul, 1980), pp. 271 y ss. Reimpreso en *Ethics and the Theory of Rationality* (Humanities, 1996).
30. Acerca de la diferencia entre reflexión "teórica" y "estricta" (donde la última significa una explicación completa de los presupuestos de los actos de argumentación), ver Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letzbegründung: Untersuchung zur Transzendentalpragmatik* (Alber, 1985), pp. 76 y ss.
31. Ver Karl-Otto Apel, "Das Anliegen des anglo-amerikanischen 'Kommunitarismus' in der Sicht der Diskursethik", en *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, ed. M. Brumlik y H. Brunkhorst (Fischer, 1993).
32. Ver Jürgen Habermas, "What Is Universal Pragmatics?", en *Communication and the Evolution of Society* (Beacon, 1979); Habermas, *Theory of Communicative Action*, volumen I (Beacon, 1979), capítulo III. Ver también Karl-Otto Apel, "Normatively Grounding 'Critical Theory' through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas", en *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. A. Honneth et al. (MIT Press, 1992).
33. Ver Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Suhrkamp, 1988); Apel, "How to Ground a Universalistic Ethics of Co-Responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities?", *Philosophica*, 52 (1993), no. 2: 9-29.
34. Ver Apel, "Diskursethik von der Problematik von Recht und Politik".

RESEÑAS

Dietrich Böhler, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handelnnach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2013, 591 páginas.
(por Andrés Crelier)

El libro de Dietrich Böhler (1942), cuyo título puede traducirse como “Obligaciones desde el discurso. Pensar y actuar luego del giro lingüístico-pragmático” [o: “según el giro lingüístico-pragmático”], es una suerte de síntesis de su trayectoria intelectual, iniciada a comienzos de los años 70 del siglo pasado. Karl-Otto Apel fue el director de su formación doctoral y, como se advierte, quien le ha marcado el rumbo filosófico de manera profunda. En cuanto a su producción académica, los primeros trabajos de Böhler se enfocaron en la filosofía política, especialmente el marxismo y la teoría crítica (*Metakritik der Marxschen Ideologiekritik und Theorie-Praxis-Vermittlung*, su tesis de 1970/71, editada por Suhrkamp en 1971). Además de numerosos escritos en libros y revistas, su libro más importante hasta la aparición del que nos ocupa es *Rekonstruktive Pragmatik*, (Suhrkamp, 1985), que constituye una elaboración teórica enmarcada en la filosofía de Apel.

Verbindlichkeit aus dem Diskurses un libro extenso dividido en dos partes principales: una dedicada a la historia de la filosofía y otra a la ética en un sentido amplio, aunque esta división no sea estricta. Cada sección e incluso cada subsección representa una unidad de sentido, que puede leerse de manera independiente o complementaria. Al margen de la división mencionada, el libro puede clasificarse de diversos modos: se trata de una historia crítica de la filosofía, una exposición del paradigma pragmático trascendental (y su marco teórico representado por el giro lingüístico contemporáneo), una defensa de este paradigma (con argumentos enfocados en la fundamentación ética y la acción humana), y, finalmente, una aplicación de esta posición a terrenos prácticos como la ética, la política o la economía. Estas diversas entradas al libro se encuentran integradas y permiten además que éste revista interés para diferentes clases de lector: para quien busca informarse,

para quien está interesado en argumentos teóricos o para quien, proveniente de una disciplina particular, tiene intenciones de acercarse a otras disciplinas, aunque se trate de un texto básicamente filosófico.

El mejor modo de presentar los diferentes aspectos del libro es reseñar su contenido, que comienza con un amplio recorrido histórico por los autores clásicos y los paradigmas filosóficos que éstos han ido conformando. La reconstrucción no se termina con la presentación de las perspectivas clásicas sino que se interrumpe para plantear críticas e iluminar el pasado desde momentos posteriores. De este modo, se cumple con el “auto-alcance” reconstructivo, según el cual no hay reconstrucción legítima sin una mirada crítico normativa, que en ese caso se hace explícitamente desde el paradigma contemporáneo del lenguaje.

La primera parte del libro (“Viejos maestros, nuevas perspectivas”) se inicia con una presentación del primer paradigma, el de la antigüedad, que se extiende abarcando el pensamiento medieval, y que se caracteriza como metafísico ontológico. Se impone aquí la noción de la teoría como visión contemplativa de la estructura del ser. Si bien Sócrates inicia esta etapa del pensamiento y preanuncia a la vez una superación del mismo -especialmente con su *elenchos*, entendido como un proceso discursivo dirigido hacia la búsqueda del saber-, es Platón quien impone un modelo con larga influencia en occidente. La contemplación no comunicativa de las ideas como esencias independientes del lenguaje va de la mano de un ordenamiento cósmico que sirve a su vez de base a un orden político aristocrático con tintes totalitarios. Aristóteles continúa la tradición de la *theoria* como contemplación a-lingüística del ser en su investigación sobre la sustancia sustentada en último término en la divinidad (el “motor inmóvil”). Como antecedente de Hegel, la ontología es aquí teleología, en tanto la realidad es un proceso orientado a fines. Y junto con esta investigación ligada con la divinidad eterna e inmóvil se inaugura una investigación de la praxis centrada en la noción de prudencia y en la idea del bien humano fundado en la vida en la polis. Böhler presta especial atención a la concepción instrumentalista y designativa del lenguaje en Aristóteles, que ha dominado la tradición. Según esta concepción, la dimensión intersubjetiva está representada por la retórica, que tiene su tradición propia, de Isócrates a Cicerón y (actualmente) Rorty, a la sombra del pensamiento metafísico y con una tendencia relativista especialmente cuestionable en el ámbito de la moralidad. En el cauce central de la filosofía occidental aparece luego la

theoria en su versión cristiana dualista con Agustín y Tomás de Aquino.

El segundo paradigma reconstruido es el moderno, centrado en el sujeto y la razón como constitutivos de la experiencia. En el punto de partida se ubican la búsqueda cartesiana de la certeza y la célebre “revolución copernicana” propuesta por Kant para explicar el conocimiento como fruto de facultades subjetivas. La concepción moderna se plasma en una ciencia que, rechazando todo criterio de autoridad, matematiza la naturaleza con el propósito de dominarla. El dualismo moderno da lugar a un esquema de conocimiento que oficiará de marco para la discusión filosófica hasta por lo menos Heidegger. Respecto del lenguaje, la modernidad continúa reflexionando dentro del marco instrumentalista y designativo, lo cual se liga naturalmente con su noción solipsista del conocimiento. En el plano práctico, Böhler se ocupa con mirada crítica de la teoría contractualista de Hobbes, que prescinde de la instancia argumentativa, poniendo en evidencia su actualidad política. Y luego introduce la ética kantiana, que si bien sienta bases universalistas irrenunciables, permanece atrapada en un esquema dualista –la metafísica de los dos mundos– que le impide llegar a una adecuada concepción intersubjetiva de la acción humana y la correspondiente dimensión ética de la responsabilidad.

La mirada histórica que presenté brevemente abarca la mitad del libro y prepara el terreno para el desarrollo del tercer paradigma, bajo el cual se inscribe el propio Böhler. Puede afirmarse que la segunda parte del libro (“Responsabilidad por el futuro desde el discurso”) es una investigación filosófica acerca de una multiplicidad de temas realizada desde este paradigma. La mirada histórica se integra entonces de manera indistinguible con la propuesta sistemática, de la cual se desprenden los criterios normativos para la reconstrucción misma.

Una noción central que aparece ahora en primer plano es la del “apriori del discurso acompañante”. Este último representa para Böhler una situación irrebutable, tal como lo muestra mediante un diálogo imaginario con un escéptico. Se trata de probar que la acción humana es virtualmente acompañada por un discurso con pretensiones de validez. Según esta tesis, que constituye el núcleo del aporte de Böhler al paradigma del lenguaje en su versión apeliana, toda acción con sentido se encuentra dentro del ámbito de lo moralmente justificable o criticable, o, visto desde otro ángulo, no es pensable ninguna acción sin una posible toma de posición discursiva –moralmente relevante– respecto a ella. La acción, en suma, no constituye un ámbito separado

del discurso, y puede entenderse ella misma en un modelo dialógico (como respuesta a una situación, por ejemplo). En contra de la tradición instrumentalista y designativa del lenguaje, el propio pensamiento con sentido tiene también para Böhler una dependencia del lenguaje y la praxis social discursiva. Nuestro rol de interlocutores discursivos posee, según él, relevancia moral respecto de nuestro rol de actores en el mundo de la vida y nuestras capacidades de pensamiento.

Llegados a este punto, el libro desarrolla por extenso su aporte al paradigma del lenguaje en la versión apeliana, en tanto no sólo recorre los argumentos de Apel sino que los enriquece y los reformula con elementos propios. El programa central de la ética discursiva ha consistido en reconstruir los presupuestos de la argumentación, que conforman una comunidad ideal de co-municación enraizada en la real. Ahora la fundamentación filo-sófica se apoya con mayor claridad en la acción con sentido -virtualmente discursiva- que permite una reflexión actual sobre sus pretensiones de validez y los presupuestos moralmente relevantes, entre los cuales se encuentra la libertad comunicativa y la responsabilidad en sus diversas variantes.

Frente a la hermenéutica heideggeriana y sus aporías, referidas a poner en escena el círculo de la comprensión pero sin ofrecer criterios de la comprensión correcta, Böhler propone un método filosófico signado por el "auto-alcance" como postulado de la propia racionalidad comunicativa. El primer paso de este método consiste en reconstruir la pre-comprensión del mundo de la vida (que para Böhler ya tiene una naturaleza lingüística); el segundo, en proponer una teoría falible sobre la reconstrucción anterior, según el modelo de la gramática; y el tercero -y más importante- consiste en un examen de la teoría anterior mediante una reflexión actual, crítica del sentido, enfrentada con el escéptico. Mediante este método fundamentador de auto-alcance se puede arribar a los presupuestos discursivos implícitos también en la acción. Dado que una amenaza latente para este paradigma, en el que se reconstruye la dimensión de la validez, ha sido y sigue siendo el denominado solipsismo metodológico, Böhler elabora una crítica que asume nuevamente la forma de un diálogo. Reformulando la visión wittgensteiniana en clave trascendentalista, se trata de rebatir la posibilidad de un lenguaje privado desde la idea de un apriori comunicativo.

Entre las condiciones de sentido con relevancia moral presentes en el discurso que acompaña la acción, Böhler defiende la idea de que existe una variedad de obligaciones morales. Entre ellas se destacan

las promesas dialógicas (*Dialogversprechen*) implícitas en el rol de interlocutor discursivo, cuya credibilidad sintetiza su carácter moral. Las promesas implícitas incluyen la de reconocer a los otros interlocutores como poseedores de iguales derechos y la de ser co-responsables para la realización del discurso en las condiciones ecológicas, legales, sociales y culturales pertinentes.

Böhler aborda entonces el problema de la autonomía humana en relación con lo institucional, entrando con ello en el terreno de la antropología. Revisitando a Herder, llega enseguida a la figura representativa de Arnold Gehlen y la noción del hombre como un ser que debe compensar sus carencias mediante el desarrollo de instituciones. El autor recuerda la posición de Apel, para quien resulta insuficiente, desde el punto de vista de una moral pos-convencional, admitir la legitimidad de las instituciones fácticas y los conflictos latentes entre ellas. Esto se liga naturalmente con Kohlberg y su lógica del desarrollo del juicio moral, que culmina en la moral pos-convencional, vista ahora por Böhler-desde el paradigma apeliano- como discursiva y argumentativa. Esta moral, a su vez, debe enfrentarse con los problemas y aporías de la acción concreta, la acción estratégica admisible y las objeciones acerca de aquellas buenas intenciones que tienen consecuencias irresponsables. Es aquí donde la ética discursiva debe complejizar su propuesta normativa, haciendo lugar a la justificación de la acción estratégica y los diversos tipos de responsabilidad referida a la situación particular en ocasiones dilemática. De hecho, Böhler desarrolla una recepción de Kohlberg y sus niveles de conciencia moral desde una ética discursiva de la responsabilidad. En la variante de nuestro autor, el espíritu de la ética discursiva se mantiene intacto, pues la justificación moral de las acciones estratégicas, que pretende en muchos casos mantener la responsabilidad por las consecuencias, consiste en su capacidad para obtener un consenso argumentativo.

Retomando la mirada histórica, Böhler cierra esta parte del libro con una reflexión que se remite a Sócrates. Este último ha sido el fundamentador de la racionalidad mediante una auto-ilustración de carácter dialógico y argumentativo, encarnando a su vez la exigencia de unir el discurso y la praxis vital en un sentido retomado por la ética discursiva. En este contexto, Böhler defiende la distinción entre el mejor logos pensable, por un lado, y el logos aceptado en un consenso fáctico, por el otro. Sólo el primero puede ser el criterio de la racionalidad, aunque tome la forma de ideales regulativos.

La última sección del libro aborda la cuestión de la responsabilidad por el futuro en una época signada, entre otras cosas, por las amenazas ecológicas y financieras y las catástrofes humanitarias. Mientras que las páginas anteriores habían ofrecido una mirada reconstructiva de la filosofía y habían defendido un paradigma filosófico en sus aspectos teóricos y prácticos, estas páginas se ocupan de la aplicación ética a temas urgentes referidos a la propia existencia de nuestra especie.

En este punto, la primera cuestión a tratar concierne al sentido de la responsabilidad moral en una civilización en peligro, para lo cual el autor pone en juego las visiones morales complementarias de Apel y Hans Jonas, autor del célebre “principio responsabilidad”. Böhler es justamente un promotor del pensamiento de Jonas (es el editor de sus obras completas, en las que se encuentra trabajando actualmente). Esto no implica aceptar este pensamiento en su conjunto y con toda su carga metafísica e incluso teológica, sino que se trata de retener los aspectos valiosos de esta ética de la responsabilidad orientada al futuro en un marco ético discursivo de naturaleza más bien kantiana.

Volviendo a las sociedades contemporáneas, la tesis interpretativa de Böhler es que no resulta correcto caracterizar a nuestra civilización a partir de la idea de crisis sino que resulta más adecuado usar la noción de peligro o amenaza: lo propio de nuestra civilización es que nos ponemos en peligro y nos amenazamos continua y sistemáticamente desde una diversidad de maneras. La tarea de la filosofía consiste aquí en afinar la mirada para determinar el modo y la escala de responsabilidad adecuados ante esta situación, teniendo en cuenta además que el pensamiento científico pretende escapar a las consideraciones morales. La responsabilidad por la naturaleza no es para nuestro autor el fruto de una concepción religiosa o metafísica sino que tiene una justificación plenamente discursiva, es decir que posee una escala humana determinada por la noción moral de dignidad. Es esta última, discursivamente fundamentada, el fundamento mismo del respeto por las condiciones naturales de vida humana y -de manera indirecta, asimétrica y delegativa- de otras especies y sus hábitats.

El problema de la energía nuclear (que en cierto modo no resulta igual de relevante para todos los países del globo) recibe un tratamiento especial. Böhler aplica también aquí los criterios reflexivos de su ética dialógica para ponderar las razones a favor y en contra de este recurso. Y concluye con una visión negativa fundado especialmente en la falta de certezas a largo plazo. Las urgencias económicas del

presente no deben imponerse, piensa el autor, sobre los deberes de responsabilidad para con las próximas generaciones en un futuro donde las incertidumbres respecto a los riesgos son relevantes.

La última idea central discutida en el libro es la de dignidad humana. Böhler asume aquí la tarea de demostrar argumentativamente la validez de una noción que tiene una larga tradición, religiosa y filosófica –actualmente plasmada en el derecho-, pero cuyo fundamento teórico es puesto en peligro por diversas tendencias filosóficas contemporáneas (relativismo posmoderno, subjetivismo existencialista, etc.). El problema es si la ética discursiva puede ofrecer aquí un fundamento que no sea meramente formal. Böhler intenta una respuesta positiva imaginando otro diálogo con el escéptico. Esto conduce al problema de cuándo aplicar la noción de dignidad en el inicio de la vida humana. Böhler argumenta aquí que toda atribución de dignidad y personalidad tiene un sentido potencial, incluso en interlocutores competentes que a menudo están desprovistos de racionalidad (cuando duermen o sufren ciertas enfermedades, por ejemplo). En tal sentido, piensa que también las fases de la vida humana todavía incapaces de discurso deben ser vistas como referidas a posibles agentes racionales y discursivos, es decir, deben ser incluidas dentro del concepto de dignidad. Y respecto de tecnologías que no sabemos todavía si podemos justificar moralmente, queda en pie para Böhler el deber discursivo de no dañar la posible dignidad humana que se encuentra en juego.

Luego de recorrer el contenido del libro, es el momento de intentar una visión general. Durante esta reseña se fueron desprendiendo una variedad de méritos, entre los que quiero destacar la multiplicidad de intereses de lectura que es capaz de despertar y satisfacer, el aporte concreto a una posición filosófica contemporánea y el acercamiento a problemas prácticos que atañen a nuestras sociedades, intentando ofrecer respuestas concretas y fundamentadas filosóficamente. El estilo no se encuentra técnicamente recargado, facilitando la lectura de quienes no están familiarizados con la posición filosófica asumida en el libro, que se cierra además con un completo registro de nombres y temas que permite usarlo como una obra de consulta.

Por otro lado, si bien el paradigma defendido por Böhler me parece sustentado en argumentos y perspectivas a los que ya no podemos renunciar, no resulta del todo claro el lugar que le queda a gran parte de la actividad filosófica actual que, de hecho, no se mueve dentro de dicho paradigma. Me refiero por ejemplo a parte de la filosofía analítica

que retoma temas de la tradición metafísica (como preguntas ontológicas en sentido aristotélico), o, más relevante aún, a la constelación de las ciencias cognitivas que teorizan sobre capacidades cognitivas sin lenguaje, tanto en niños como en antepasados homínidos pre-lingüísticos, o incluso en animales carentes de lenguaje. Si se acepta la tesis central, defendida por Böhler, acerca de que todo pensamiento y acción con sentido están virtualmente acompañados por un discurso, deberíamos desestimar estas recientes perspectivas teóricas. Se objetará que tampoco desde otros ámbitos filosóficos se toman en cuenta posiciones como la apeliana esgrimida por Böhler. Pero el problema es que esta última posición se presenta como omnicompreensiva, es decir como una posición particular y -a la vez- como un paradigma que la reflexión teórica debería aceptar en general como su marco de trabajo. Sin embargo, no resulta del todo aceptable, a mi modo de ver, rechazar cuerpos de saberes y ámbitos de discusión a partir de la desestimación de determinados presupuestos filosóficos. En tal medida, pienso que queda pendiente la tarea de establecer un puente entre el paradigma lingüístico, tal como lo entiende Böhler, y estos diversos saberes contemporáneos.

Nota

1. En verdad este libro tiene en 2014 una nueva edición, con otro subtítulo: *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik - Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. Sin embargo, se trata esta de una edición que, además de algunas correcciones y la incorporación de los primeros comentarios de colegas, realiza también unas pocas ampliaciones, por ejemplo respecto del reconocimiento de un presupuesto implícito en la argumentación, y con en el que el autor procede a una mayor especificación de las implicancias del actuar estratégico, justificado desde el punto de vista de la auto(co)-responsabilidad para los casos de situaciones de moralidad adversa que ponen en peligro la vida (298-299).

Guillermo Carlos Recanati, *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2013, 136 págs., ISBN: 978-987-1318-23-0 (por Santiago Peppino)

El trabajo de Recanati sobre la obra de Juan Carlos Scannone se desarrolla sobre dos objetivos. En primer lugar, realiza una reconstrucción acabada del pensamiento del filósofo a partir de sus escritos

e historia: su recorrido intelectual por la filosofía de la liberación; la influencia y reinterpretación del pensamiento de Levinas bajo la nueva forma de una hermenéutica de la historia y cultura latinoamericana, centrada en el concepto de 'pueblo'; el comienzo de una problematización filosófica de la cultura en tanto símbolo a partir de la categoría del 'estar', en base a las influencias del teólogo Lucio Gera y el filósofo Rodolfo Kusch; la construcción de un nuevo ethos popular-cultural; y, finalmente, su concepción de filosofía inculturada. Por otra parte, el segundo objetivo corresponde a la intención de presentar, exhaustiva y claramente, ciertos conceptos claves que remarcan la singularidad y el posicionamiento de la propuesta de Scannone. Por este motivo la filosofía en tanto "inculturada" emerge como concepto ordenador de la obra, indicando las vías de un proyecto filosófico que propone una relación entre la reflexión especulativa y la cultura (sabiduría) popular de Latinoamérica, en comunión, además, con el pensamiento teológico. Esta concepción de la filosofía parte de aquello que Scannone denomina racionalidad sapiencial. Esta última funda y advierte la presencia de una nueva lógica distintiva y propia (pero no exclusiva) de América Latina, fundada en la singularidad y pluralidad de sus elementos simbólico-culturales, que son producto del mestizaje cultural. Esta nueva racionalidad entrará en diálogo con la racionalidad instrumental proveniente del viejo continente para provecho del pueblo, y apunta a una construcción identitaria plural, asentada sobre una consideración de la historia del continente en su totalidad, es decir, tanto originaria como colonial. De esta manera, Recanati presentará constantemente al logos sapiencial de la filosofía del pensador jesuita como un universal situado, en la medida en que propone una universalidad filosófica del pensamiento arraigada en la tradición popular, siempre dentro del círculo hermenéutico entre ontología e historia. Además, la racionalidad sapiencial incluye un uso práctico del que se derivan ciertos valores que serán empleados para constituir al sujeto ético-político de la filosofía inculturada: libertad, reciprocidad, gratuidad y solidaridad. Finalmente, si bien Recanati adhiere al pensamiento de Scannone y busca presentarlo de la manera más fiel posible, aclara su postura crítica hacia lo que considera una exagerada primacía del cristianismo en esta nueva forma del logos.

Otras de las nociones que se destacan en el recorrido del autor son las de pueblo, indicadora de un 'nosotros', y la del pobre, como sujeto histórico, colectivo y solidario, que irrumpe y abre un horizonte herme-

néutico para la filosofía inculturada. En este sentido, desde la interpe-lación y cuestionamiento provocados por el rostro del pobre, Scannone propone fundar un cuestionamiento crítico, tanto práctico como teórico, en donde predomina la experiencia ética de la alteridad del otro, sig-nada por la libertad, la novedad y la gratuidad. El sujeto ético-político se funda de esta manera sobre la primacía ontológica de la unidad y la fraternidad del pueblo, pero siempre habilitada por el “excedente” de sentido y la desnudez ontológica del pobre, que abre el mundo de un nuevo filosofar. Es de destacar que todas las mencionadas dimensio-nes del pensamiento (ética, política, especulativa y teológica) se arti-culan para dar lugar a una obra que presenta permanentemente una conciliación de aquellos campos del saber que, en otros sistemas de pensamiento, aparecen disociados o escindidos. Es en esta línea que Recanati orientará toda su obra a partir de una presentación caracte-rizada y clara de los postulados del jesuita: la constante problematiza-ción del acontecer histórico del pueblo y del pobre, que no renuncia a la universalidad de la reflexión filosófica. En Scannone, el pensamiento analógico se reinterpreta desde la primacía del símbolo conferido por la sabiduría popular latinoamericana. De todas maneras, la obra aclara que la mencionada reformulación conceptual del jesuita no niega los aportes de, por ejemplo, la racionalidad comunicativa de Apel y Habermas.

Finalmente, el autor aclara que la liberación latinoamericana de Scannone es un proyecto que busca materializarse en lo institucional y lo económico. Por eso se hablará de una mediación histórica de va-lores que apunta hacia una síntesis superadora entre el mestizaje pro-ducido a partir de la sabiduría de los pueblos originarios de América y la influencia europea. Esto se puede realizar a partir de la categoría de ethos cultural, una forma de habitar el mundo derivada de lo sapiencial que contempla una semántica, una sintaxis y una pragmática históri-co-culturales. Se presenta a partir de aquí una forma de estructurar y materializar la liberación a partir de una resistencia: “...el punto de par-tida de la pragmática es la resistencia, no una simple autoafirmación, resistencia que incluye una negación: un no a la dominación y depen-dencia.” (Recanati, 2013: 95). A partir de esta postura Recanati busca adoptar una actitud activa, a la vez que denuncia cierta pasividad y conformismo de los latinoamericanos frente a las invasiones culturales, políticas y económicas. En este sentido, Scannone aclara que el con-tinente está actualmente pasando por un momento histórico privilegia-

do, en donde las posibilidades de construcción de un mejor futuro son especialmente favorables. Se vuelve propicia la creación, bajo estas condiciones, de un nuevo imaginario colectivo para Latinoamérica, así como también una nueva utopía solidaria.

Recanati logra exponer el pensamiento de Scannone acabadamente, aclarando de forma permanente el trazo de la racionalidad sapiencial en toda la propuesta (en tanto contempla sus dimensiones ética, política, teológica y especulativa); pero también distinguiendo el posicionamiento del jesuita hacia la precariedad de algunos nuevos pensamientos que considera aparentemente liberadores, pero finalmente totalizantes (basados en la dialéctica hegeliana o marxista). En este punto, impera en el proyecto de pensamiento la lectura ontológico-histórica que parte de la cultura popular de Latinoamérica y toma como sujeto ético-político al pobre en su radical otredad e interpelación.

COLABORADORES

KARL-OTTO APEL. Filósofo alemán de renombre internacional. Profesor Emérito de la Universidad de Frankfurt del Meno. Co-Fundador, junto con Jürgen Habermas, de la ética del discurso.

ANDRÉS CRELIER. Doctor en Filosofía. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

JORGE RAÚL DE MIGUEL. Profesor titular en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario. Miembro de la Fundación ICA-LA y de la RED internacional de Ética del Discurso.

WOLFGANG KUHLMANN. Filósofo alemán de renombre internacional. Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de Aachen, Alemania. Es uno de los principales representantes de la pragmática trascendental y de la ética del discurso.

SUSANA OTERO. Doctora en Filosofía. Profesora en la Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

SANTIAGO PEPPINO. Licenciado en Psicología. Becario del CONICET.

SANTIAGO PRONO. Doctor en Filosofía. Investigador del CONICET. Profesor en la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina.

