

El sujeto en la transformación de la filosofía de K.-O. Apel

Muchas veces se ha contrapuesto de manera excluyente el paradigma de la filosofía de la subjetividad y el paradigma de la filosofía del lenguaje y con ésta el de la filosofía de la comunicación de ella derivada. Sin duda K.-O. Apel se encuentra de lleno dentro de la filosofía de la comunicación, siendo uno de sus más destacados representantes. Interesa ver si y en qué medida en Apel hay un cambio de paradigma y si y en qué medida se presentan como excluyentes la filosofía de la subjetividad y la de la comunicación, para ver si se da una despedida o una transformación —y en qué sentido— de la filosofía de la subjetividad, y por tanto qué clase de subjetividad es la que permanece y cuál es su función dentro de la nueva filosofía pragmático-transcendental.

1. EL PROGRAMA DE TRANSFORMACION DE LA FILOSOFIA

El programa de Apel no se define explícitamente —a diferencia de Habermas— en términos de propuesta de un cambio del paradigma de la subjetividad por el del lenguaje (o en su caso el de la comunicación), puesto que en todo caso lo da por supuesto y parte de él como de la aportación más significativa que ha producido la filosofía en el siglo XX¹.

1 Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. II (Frankfurt a.M. 1976) pp. 311, 330 (en adelante esta obra se citará en el texto mismo, poniendo entre paréntesis el número romano y el arábigo en referencia al volumen y a la página; alguna vez para señalar la traducción castellana de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, *Transformación de la filosofía*, 2 vols. (Madrid 1985) añadiremos = cast. y el número de página); ver además del mismo «Einleitung» a *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bonn 1963, 1980) 3 ed.

Apel mismo ha definido su programa como «transformación» de la filosofía. Dicha transformación —según explica el mismo autor— hace referencia a un doble proceso, por una parte la evolución que ha llevado a cabo la filosofía en el siglo xx, y por otra el proceso al que pretende someterla el mismo Apel conduciéndola hacia una pragmática trascendental, es decir la transformación «que ha hecho mi propia (de Apel) posición en el intento de ir dando sucesivamente el estado de la cuestión y un juicio crítico de la transformación objetiva de la filosofía»²: Transformación que ha ido haciendo la filosofía que a su vez es transformada (pragmático-trascendentalmente) por Apel. A primera vista parecería que en el primer caso Apel hace de notario, constatando y dando fe de los cambios, en el segundo hace de abogado o de político reformista o terapeuta.

1.1. METODO: DIALOGO Y CRITICA INMANENTE

La conexión interna de estos dos sentidos de la transformación de la filosofía nos da cuenta del modo de proceder de Apel: en confrontación con todos los planteamientos que aporten algo y a base de un diálogo a fondo que lleva a una complementación del planteamiento estudiado; dicha complementación surge de la propia verdad a la que pretendía llegar y de la insuficiencia que le impide alcanzarla³. Es un diálogo abierto con muchos planteamientos diversos, pero

2 K.-O. Apel, 'Transformation der Transzendentalphilosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz', in A. Mercier (ed.), *Philosophische Selbstbetrachtungen*, vol. IV (Berna/Frankfurt a.M./Las Vegas 1978) p. 9.

3 Una de las primeras cosas que destacan en la lectura de Apel es la presencia de casi todas las aportaciones significativas y relevantes en filosofía actual, e incluso sus raíces clásicas: desde el empirismo lógico, el racionalismo crítico de Popper y Albert hasta Wittgenstein y los wittgensteinianos, la lógica de la ciencia, la semántica de R. Carnap, la lingüística de Chomsky, el pragmatismo de Peirce, la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, el marxismo y el psicoanálisis; con todas dialoga, recoge lo que considera su aportación y las critica por sus insuficiencias; este diálogo pretende incorporar sistemáticamente todas sus aportaciones al propio proyecto, que —de manera muy socrática— nunca es expuesto de manera sistemática, sino de manera total y a la vez fragmentaria en cada uno de los diálogos. Su talante profundamente filosófico se hace patente en el hecho de su interrogar por las últimas razones, lo cual le lleva a un tratamiento específicamente filosófico que se expresa como planteamiento trascendental, inquiriendo las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y de la acción.

Explicar todo este complejo entremado de contraposiciones de unilateralidades respecto del planteamiento pragmático-trascendental significaría presentar los perfiles del mapa de la situación global de la filosofía moderna y contemporánea y ver cuál es la unilateralidad y cuál la aportación que Apel integra de cada uno de los planteamientos de la filosofía considerados, en definitiva significaría sistematizar los escritos de

siempre desde la comprensión y la crítica inmanente. Bajo este aspecto la filosofía de Apel es filosofía o ética del discurso (y del diálogo) en la comunidad ilimitada de comunicación no sólo porque éste sea su tema, sino también porque ofrece un modelo de confrontación con otros planteamientos conjugando admirablemente la apertura a la verdad del otro con el absoluto rigor que exige el argumentar en la búsqueda de la verdad más completa y con la honradez intelectual de saber conducir mayéuticamente planteamientos insuficientes hacia la verdad que persiguen. Las confrontaciones con el empirismo lógico, el racionalismo crítico, la filosofía del lenguaje de Chomsky, la teoría de los actos del habla de Searle, las insuficiencias señaladas a la misma hermenéutica trascendental creo que son obras maestras de diálogo y crítica inmanente.

Por el mismo método de diálogo y crítica inmanente la transformación no puede orientarse directamente a un cambio de paradigma, como si se tratara del salto de un continente a otro, entre dos cosas incomunicadas e inconexas o como pura alternativa. Sin negar sustituciones de conceptos claves y con ellos de planteamientos, presenta una visión suficientemente compleja como para constatar las continuidades que se dan entre el planteamiento de la filosofía de la subjetividad y la del lenguaje (y de la ciencia) que no deberían darse (por ejemplo el modelo de relación sujeto-objeto, el solipsismo, la objetivación del sujeto de la ciencia, etc.) y señalar, en cambio, otras que deberían darse (por ejemplo la tematización del sujeto de la reflexión [II 317], la necesidad del planteamiento trascendental [II 312])⁴

1.2. LOS OBJETIVOS DE LA TRANSFORMACION

Por el punto de partida, por el método y por el desarrollo concreto de su filosofía que lleva a cabo Apel, la transformación se da fundamentalmente en el interior del paradigma lingüístico o *linguistic turn*. Antes de ver en qué consiste la transformación, intentemos especificar qué filosofía se transforma en qué filosofía, intentemos individuar los términos del proceso de la transformación.

Apel, siguiendo los recovecos de todas las confrontaciones que en ellos se lleva a cabo; podía ser, pues, un modo bastante complejo y completo de afrontar la filosofía de Apel.

⁴ Alguna vez indica una cierta progresión en el planteamiento de la filosofía moderna, respecto del cual hay una cierta continuidad (II 312 = cast. II 298).

En términos generales se pretende transformar la filosofía del siglo xx, las corrientes filosóficas contemporáneas, especialmente las denominadas filosofías de la ciencia y del lenguaje, pero también el marxismo. En sentido extensivo puede afirmarse que la filosofía que se pretende transformar es la filosofía moderna que arranca de la filosofía trascendental kantiana y que evoluciona hasta las corrientes antes mencionadas, por cuanto aquélla pervive en éstas, a pesar de las rupturas preconizadas y por cuanto aquélla sigue siendo paradigmática, por una doble razón:

a) por ser filosofía trascendental, entendida como el modo radical de preguntar por las condiciones últimas de posibilidad y validez de la ciencia y de la ética, sin obviar por tanto ni la cuestión de la fundamentación última ni la *questio iuris* o el carácter normativo;

b) porque hace imposible plantear debidamente la cuestión del sujeto de la ciencia, puesto que no da cabida más que a esta disyuntiva: o bien el sujeto es objetivado o bien no es tematizado como algo que pueda ser experimentado (II 186, 158, 226, 239). De este modo este planteamiento se muestra incapaz de tratar el tema del sujeto. Este planteamiento pervive en la mayoría de corrientes de filosofía de la ciencia y del lenguaje, en todas aquellas que, cerrándose a la tematización del sujeto, pasan por alto la dimensión pragmática o la reducen a conductivismo.

En esta doble razón tenemos ya el doble aspecto de la filosofía moderna (kantiana), que señala su grandeza y su miseria: el aspecto a mantener (aunque también a transformar): el planteamiento trascendental, y el aspecto a superar: su incapacidad de tratar del sujeto del conocimiento (como usuario del lenguaje y como miembro de la comunidad de comunicación).

El término o resultado de la transformación (o su figura fundamental [I 59]) viene dado por la ampliación y reinterpretación normativo-semiótica de las premisas transcendentales en dirección hacia un «juego lingüístico trascendental» o el apriori de la comunidad ilimitada de comunicación. Este término conjuga tres aportaciones fundamentales: la semiótica de Ch. S. Peirce, la hermenéutica trascendental de M. Heidegger y H.-G. Gadamer, y la filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein, comprendidas sobre un trasfondo kantiano, como matriz que permanece porque representa el modo correcto de plantear la cuestión, aunque radicalmente insatisfactorio como tal y por

tanto él mismo transformado por esta triple aportación. En la cita siguiente pueden apreciarse ensamblados estos elementos, así como la presencia, como trasfondo, de la filosofía trascendental kantiana, que a su vez ha de ser transformada hermenéuticamente:

«...la *figura fundamental* de aquella *transformación* de la filosofía que, según creo, se ha alcanzado como una especie de resultado de los estudios siguientes.

Se trata de la 'preestructura' hermenéutica de una filosofía trascendental que no parte —como el idealismo trascendental kantiano— de la hipótesis de un 'sujeto' o 'conciencia en general' como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino del presupuesto —dado que 'uno solo y una sola vez' no puede seguir una regla (Wittgenstein)— de que estamos condenados a priori al acuerdo intersubjetivo, aunque solamente cada singular deba comprenderse en el mundo y llegar a conocimientos válidos sobre las cosas y sobre la sociedad en virtud de esta 'pre-comprensión'. En esta concepción, que implica una teoría consensual del acuerdo lingüístico acerca del sentido y de la posible verdad, radica a mi juicio la superación del 'solipsismo metódico'. [...] Por tanto, para mí la 'evidencia' sólo puede considerarse como 'verdad' en el marco del consenso interpersonal. En este sentido, la filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del apriori de una comunidad real de comunicación que, para nosotros es prácticamente idéntica al género humano o a la sociedad» (I 59-60 = cast. 55 ss.).

Por lo que respecta a la cuestión del sujeto, este mismo texto muestra a las claras la sustitución del sujeto o de la conciencia en general por la comunidad de comunicación que prácticamente se identifica con el género humano o la sociedad, una comunidad real, por tanto, aunque le compete también una función ideal por ser el lugar del acuerdo lingüístico acerca del sentido y de la posible verdad.

¿Qué hace que sea «transformada» la filosofía que resulta del proceso de transformación? ¿En qué consiste lo nuevo? Enumerando las condiciones que debe cumplir el concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, Apel viene a dar las notas que distinguen la filosofía transformada. Que las condiciones exigidas para el concepto del lenguaje sean las mismas que debe cumplir el concepto de la filosofía, es obvio para una filosofía orientada lingüísticamente de modo

radical, es decir no sólo porque trate del lenguaje, sino que éste es además el medio del pensamiento y su condición de posibilidad. Esta misma correspondencia es afirmada explícitamente al explicar Apel que dichas condiciones del concepto del lenguaje «surgen de una transformación consecuenta de la filosofía trascendental» (II 333); en otro lugar los presupuestos de un concepto trascendental-hermenéutico del lenguaje son equiparados con los de una transformación orientada lingüísticamente de la filosofía trascendental (II 353).

Respecto del concepto del lenguaje formula las siguientes condiciones:

«1.^a Destruyendo y reconstruyendo críticamente la historia de la filosofía del lenguaje, ha de mostrarse en qué medida las determinaciones del lenguaje que parten de la función de designación y de comunicación no son falsas, sino filosóficamente insuficientes.

2.^a Reconstruyendo críticamente la idea de filosofía trascendental, tenemos que mostrar que ésta puede corregirse decisivamente concretando el concepto de razón mediante el concepto de lenguaje» (II 333 s. = cast. 318 s.).

Si formulamos estas condiciones de modo positivo, resulta que la primera equivale a ampliar el lenguaje dando la primacía a la dimensión pragmática, y la segunda equivale a hacer valer el planteamiento trascendental dentro del paradigma lingüístico, aunque a su vez el planteamiento trascendental sea transformado por el lingüístico (por la semiótica de Peirce y la hermenéutica). Las dos condiciones se resumen en pragmática y trascendental, si bien entendidas de tal manera que una implica a la otra.

Si se permite crear neologismos, puede decirse que la transformación consiste en:

1. pragmatizar y trascendentalizar la filosofía analítica del lenguaje,
2. lingüístizar y comunitarizar la filosofía trascendental.

Bajo este aspecto la transformación presenta como una especie de doble frente, por una parte se orienta en primer lugar a la transformación de la propia filosofía del lenguaje llevándola a una comprensión pragmática y trascendental del lenguaje, aprovechando y

actualizando el paradigma kantiano, y por otra se orienta a una transformación de la filosofía trascendental, llevándola a una comprensión lingüístico-comunitaria del pensamiento como su verdadero apriori: su condición de posibilidad y de validez.

La cuestión del sujeto repetidas veces se plantea expresamente, y sobre todo late como tema de fondo en la fundamentación de la pragmática (o en las críticas a su ausencia) y en su aprovechamiento ético tan rico y abundante. El planteamiento trascendental, en cambio, se basa más bien en el lenguaje y en el «juego lingüístico trascendental» y en cuanto tal con derivaciones hacia la ilimitada comunidad de comunicación. Tanto la reivindicación de la dimensión pragmática como la trascendental hace que surja con nueva fuerza la cuestión kantiano-hegeliana de moralidad y eticidad.

En este escrito nos limitamos a estudiar la transformación de la filosofía con la intención de ver el papel que juega la cuestión del sujeto en dicha transformación de la filosofía, qué teoría del sujeto surge (o permanece) en una filosofía que quiere ser superación de la tradicional filosofía del sujeto o de la conciencia. Así empezaremos por ver (2) la reivindicación del sujeto para la transformación de la filosofía criticando su pérdida u olvido o postergación en la filosofía, teoría/lógica de la ciencia, del lenguaje; (3 y 4) siguiendo el hilo de la transformación pragmática y trascendental de la filosofía veremos cómo va dibujándose la concepción del sujeto, igualmente trascendental pero real y colectivo, transformación llevada a cabo fundamentalmente por la semiótica de Ch. S. Peirce y la hermenéutica; (5) finalmente consideraremos el nuevo sujeto trascendental: la ilimitada comunidad de comunicación.

2. CRITICA A LA POSTERGACION DEL SUJETO

Donde el tema del sujeto se hace más explícito es sobre todo en las críticas a aquellos planteamientos que, precisamente por no tematizar el tema del sujeto, se convierten en unilaterales, como es el caso del cientifismo («logic of science», empirismo lógico, racionalismo crítico, la filosofía analítica del lenguaje en sentido estricto, etc.). Esta postergación del sujeto sucede fundamentalmente de dos modos diferentes e interdependientes (recíprocamente conectados):

1. por objetivación en las formas de cientifismo y en la comprensión behaviorista de la pragmática,
2. por solipsismo, porque solamente se contempla la relación sujeto-objeto, olvidando la relación sujeto-sujeto implícita y presupuesta.

2.1. LA OBJETIVACION DEL SUJETO

El planteamiento objetivador del sujeto surge ya y de modo paradigmático en la filosofía kantiana dando lugar solamente a la siguiente disyuntiva: «o bien el sujeto de la ciencia, en cuanto experimentable, tiene que someterse a las categorías objetivadoras de la ciencia natural —especialmente a la categoría de la causalidad—, o bien no puede ser tematizado en modo alguno, en el sentido que no puede ser experimentado» (II 186 = cast. 177). Este planteamiento se encuentra generalizado en toda la filosofía de la ciencia en su sentido más amplio, y Apel lo estudia detenidamente en el Wittgenstein del *Tractatus* (II 184-186, II 239-242).

Este es el planteamiento que subyace en el *cientifismo* de K. R. Popper (cf. I 12-22) llevándole a la aporía que contradice su misma «sociedad abierta», operando un verdadero cercenamiento a la racionalidad, precisamente en la edad de la ciencia. Dos tipos de «falacia abstractiva» constata Apel (I 14) en este planteamiento:

1. La *tecnología social* (cf. I 14-15) no puede convertirse en base de una racionalidad crítica en la política social de la «sociedad abierta», tal como pretende (y sin que esta crítica signifique un simple menosprecio por la tecnología social), dado que su modelo es el de una sociedad escindida en manipuladores y manipulados, ya que su funcionamiento depende de la objetivación de los ciudadanos y de que se abstengan de participar en la discusión sobre fines y medios.

La tecnología social tiende al funcionamiento del conjunto social pensado como objeto estable y pasivo, que responde fielmente a los estímulos calculados, y en cambio no funciona mejor cuando todos, a ser posible, como ciudadanos informados, adultos e ilustrados (que piensan por sí mismos), participan discutiendo sobre fines y medios. Su problema más grave consiste en organizar la comunicación y la interacción de los ciudadanos —irrepetible por principio— como sujetos del progreso hacia la sociedad abierta. La organización del acuerdo —siendo lo más fundamental para la construcción de la

sociedad abierta— es algo que escapa a la tecnología social. La tecnología social trata a los ciudadanos como objeto y no como sujetos activos, participantes en el diálogo y la decisión, por lo que convierte «a los sujetos del acuerdo en objetos de la explicación empírico-analítica de la conducta» (I 15 = cast. 14).

2. El *método de la argumentación crítica* (cf. I 15-17), que representa un paso esencial en el plano de la comunicación interpersonal hacia la ampliación del concepto de racionalidad y que eleva a la comunidad científica en paradigma de la sociedad abierta, se convierte en otra forma de cientifismo bajo la figura de una falacia abstractiva cuando establece como canon de la argumentación crítica un interés cognoscitivo con su correspondiente objetivo práctico, sustrayéndolos de este modo a la discusión. De esta manera se hace imposible, también desde este otro lado, considerar a la sociedad real misma, que es el sujeto de intereses materiales, a la vez como el sujeto ideal normativo del conocimiento y de la argumentación. De esta manera la «sociedad abierta», por tener ya presupuesto el interés cognoscitivo en el mismo método, no puede pensarse como el sujeto del acuerdo y la emancipación, sino únicamente como «objeto» de «medidas» de planificación (II 16-18).

Esta misma objetivación del sujeto la lleva a cabo la *logic of science*, para cuyo planteamiento no existe sujeto de la ciencia o «conciencia en general» (*Bewusstsein überhaupt*) kantiana, que resulta ser un presupuesto innecesario, del cual no queda nada, a no ser unas correspondencias como pueden ser el hecho de que o bien lo convierte en objeto de la ciencia o bien —considerado como la función trascendental del sujeto como condición lógica de posibilidad y validez de la ciencia— es sustituido por el lenguaje científico: la lógica del lenguaje y la verificación empírica pasan a ocupar el lugar de la lógica trascendental de la experiencia objetiva (II 158).

En la *filosofía analítica del lenguaje* en sentido estricto constata Apel un deslizamiento de acento desde la sintáctica, por la semántica hasta la pragmática, impulsado por múltiples motivos y desde diversos planteamientos (cf. II 179-181). De este modo la misma evolución inmanente de la filosofía del lenguaje habría conducido desde una visión más unilateral hacia una más global del lenguaje y en concreto al reconocimiento del papel fundamental del sujeto. Sin embargo este *pragmatic turn* presenta una radical ambigüedad, que se manifiesta ya en el hecho que o bien la pragmática es excluida de la lógica

de la ciencia, convirtiéndola en ciencia empírica (por ejemplo psicología behaviorista), o bien pierde la primacía que le incumbiría por ser aquella función que engloba todas las funciones del lenguaje. En definitiva la ambigüedad viene a consistir de nuevo en que el hombre como sujeto de la ciencia es reducido a objeto de la ciencia empírica (II 181-182, cf. 182-185, 193 s.).

2.2. EL SOLIPSISMO

Las confrontaciones anteriores muestran que el punto decisivo, el Rubicón que hay que traspasar, es que el hombre ha de ser considerado no sólo objeto, sino también sujeto de la ciencia (II 226). Este cambio significaría para Apel el verdadero cambio de paradigma, el verdadero «pragmatic turn». Con ello parece que Apel pretendiera reivindicar una filosofía del sujeto, pero en primer lugar lo hace en el interior de una filosofía del lenguaje y a fin de consumar el cambio de paradigma y no quedarse a medio camino o en un «pragmatic turn» ambiguo, como sucede, en su opinión, en la mayoría de planteamientos, y en segundo lugar se trata de una filosofía del sujeto profundamente transformada.

Las implicaciones de este paso son de gran importancia para la filosofía de la ciencia y para la filosofía en general, de las que de entrada cabe señalar estas tres:

1. superación de un concepto de experiencia que no ofrece más que un horizonte trascendental para algo así como «leyes» o la confirmación inductiva en el sentido de la «logic of science», por un concepto de experiencia, como es por ejemplo el hegeliano, que ofrece un horizonte trascendental no sólo para la confirmación inductiva o la falsación, sino sobre todo para la revisión cualitativa de las mismas premisas conceptuales por medio de la auto-reflexión (II 226-227, cf. II 186-187);

2. superación del concepto de ciencia neutral por el mismo hecho que el hombre y la sociedad está implicada como sujeto en la ciencia y por tanto el horizonte de valores está implicado en la misma recolección de datos (II 227-230);

3. superación de la distinción entre teoría y práctica tal como fue presentada por Kant y seguida por muchos planteamientos de ciencias sociales, por cuanto ni la teoría es neutral ni la práctica deducida por pura lógica, sino que los intereses están presentes de modo determinante tanto en una como en otra (II 230-233).

Pero quizás las implicaciones del paso del Rubicón se hacen más patentes si decimos que con él se acaba el modelo cognoscitivo y práctico basado en la relación sujeto-objeto, para el cual cualquier cosa que se trataba era objeto y en caso contrario se objetivaba, sin tener en cuenta las presupuestas condiciones de posibilidad subjetivas para tal tratamiento. Superar la relación necesariamente objetivadora sujeto-objeto significa sustituirla por la relación sujeto-sujeto, superando así el solipsismo metódico implícito tanto en la tradicional filosofía del sujeto (de Descartes, Locke y hasta Husserl) como en la «ciencia unificada» del neopositivismo y en la filosofía analítica (II 233 s.).

Apel estudia el solipsismo especialmente en Wittgenstein, por ser quien lo introduce como presupuesto trascendental en la filosofía analítica y quien posteriormente lo supera (II 235). La refutación del solipsismo viene dada por sus mismos presupuestos que lo hacen imposible. En efecto, el lenguaje formalizado de la ciencia sirve al acuerdo (*Verständigung*) en la medida que incluye la dimensión subjetiva, pragmática, en la medida que contempla la problemática de la interpretación, y por tanto en la medida que presupone el acuerdo intersubjetivo como presupuesto trascendental de todas las convenciones, una pragmática trascendental de la comunidad de comunicación de los científicos. De esta manera en el neopositivismo se le descubre otro presupuesto: la existencia de convenciones, que no pueden ser entendidas como un factor puramente irracional o decisionista. A la dilucidación del sentido y validez de esta convención puede considerarse que va dedicada la obra del segundo Wittgenstein con su teoría de los juegos lingüísticos (II 237-245). Para superar el solipsismo Apel hace una lectura de Wittgenstein contra Wittgenstein (II 246 s.), aprovechando su teoría de los juegos lingüísticos pero reconduciéndola hacia un presupuesto más básico: el juego lingüístico trascendental (II 257) (cuyo sujeto es la comunidad de comunicación) como aquello que hace posible el paso de un juego a otro o la coherencia entre los diversos juegos, evitando así el relativismo en que podría desembocar la teoría wittgensteiniana y haciendo posible la integración de la crítica a las ideologías (II 263).

Criticar la ausencia del sujeto en los planteamientos de filosofía de la ciencia y del lenguaje no tiene otro fin que reivindicar su función por la cual estos planteamientos alcanzarían la dimensión pragmática, es decir, superarían la unilateralidad en que se encuentran reducidos.

3. LA TRANSFORMACION PRAGMATICA DE LA FILOSOFIA

Toda la crítica a la postergación del sujeto en los diferentes planteamientos filosóficos es un alegato en favor de la pragmática. Por eso toda la crítica a la postergación del sujeto se dirige a la ampliación/transformación del planteamiento criticado hacia la pragmática.

3.1. TRANSFORMACION PRAGMATICA DE LA FILOSOFIA DESDE LOS MISMOS PLANTEAMIENTOS CRITICADOS

Si es admirable el vasto abanico de planteamientos con que se confronta Apel, no es menos admirable la acribia con que los trata, procediendo siempre al modo de la crítica inmanente, intentando sacar a luz las inconsecuencias o contradicciones en que se mueven o los presupuestos ocultos que contienen, a fin de mostrar que la pragmática no es un añadido a estos plantamientos, sino más bien la verdad que demandan y a la que apuntan.

El *cientifismo* de Popper, por su mismo enfoque de la «sociedad abierta» y la «argumentación crítica» debería «de considerar a la sociedad real misma, que es el sujeto de intereses y necesidades materiales, a la vez como sujeto ideal normativo del conocimiento y la argumentación» (I 17). Con esta transformación pragmática de su propio planteamiento la Escuela popperiana superaría un límite interior que le impide ser crítica consigo misma. En efecto, esta filosofía no puede ser crítica consigo misma si no cuenta con criterio propio, es decir con condiciones de posibilidad y validez de la crítica, si no cuenta con la reflexión trascendental que le asegure estas condiciones (I 18, 15); a falta de estas condiciones de posibilidad y validez esta filosofía recurre a la elección irracional (I 17 nota 9).

La «*logic of science*» para la justificación del conocimiento recurre —sustituyendo a la lógica trascendental kantiana— a la «sintaxis lógica» y la semántica de los lenguajes científicos, de tal manera que estos lenguajes viene a desempeñar la función de nuevo sustrato de las reglas a priori: la validez objetiva que Kant buscara en la *Bewusstsein überhaupt* se resuelve en la justificación lógico-semántica y lógico-sintáctica (II 157 s.). Esta sustitución del sujeto por el lenguaje solamente podría mantenerse mientras se creyera que la intersubjeti-

vidad de la validez de toda ciencia empírica podía venir asegurada por la sintaxis y la semántica de un lenguaje de cosas y hechos, como el caso del *Tractatus*. Pero mientras tanto ha resultado que ni la consistencia lógica ni la verificación intersubjetiva y empírica no pueden ser aseguradas por un tal lenguaje de cosas y hechos, como lo prueba la exigencia de dimensión pragmática que presentan las dos piezas claves de este planteamiento:

1. el problema de la verificación no se resuelve sobre cosas o hechos, sino sobre proposiciones básicas y para ello se requiere previamente el acuerdo de los expertos como sujetos de la ciencia,

2. el lenguaje formalizado no puede ser *el* lenguaje, porque los expertos tienen que ponerse de acuerdo con la interpretación pragmática. Por tanto el verdadero «analogon» de la «síntesis trascendental de la apercepción» postulada por Kant no es la sintaxis o la semántica sino la dimensión pragmática del signo (II 158-161).

Así resulta que del mismo planteamiento sintáctico-semántico de la «logic of science» se deduce, como un presupuesto más fundamental, la dimensión pragmática, deducción que de alguna manera marca el paso del primer al segundo Wittgenstein (cf. II 162 s.).

De manera semejante procede respecto de la *filosofía analítica* que ha realizado un «pragmatic turn» de modo ambiguo, porque o bien objetiva al sujeto del uso del lenguaje como objeto de ciencias empíricas no captándolo como sujeto, o bien sustituye su función de sujeto trascendental por la sintaxis y la semántica del lenguaje, con lo cual se pasa por alto el hecho que la coordinación entre la construcción sintáctico-semántica del lenguaje y la descripción de cosas o hechos correspondiente ya presupone que los sujetos pueden ponerse de acuerdo (II 182 s.). Ello, por otra parte, explica el retorno al lenguaje ordinario como último metalenguaje que se utiliza actualmente para construir e interpretar el lenguaje. Justamente este acuerdo entre los sujetos de la ciencia como usuarios de los signos es el tema de la pragmática (II 183).

El paso del solipsismo a la concepción pragmática del lenguaje Apel lo estudia en su formulación y refutación por Wittgenstein, como el caso paradigmático que claramente conduce a una concepción pragmática del lenguaje y a la vez ofrece el argumento para la concepción trascendental (cf. 2.2., y 4.1.).

3.2. TRANSFORMACION PRAGMATICA DE LA FILOSOFIA POR LA SEMIOTICA DE PEIRCE Y LA HERMENEUTICA

La transformación de la filosofía operada por Peirce viene dada por la concepción semiótica del conocimiento, según la cual el conocimiento es una relación trimembre entre lo significado (el mundo real cognoscible), la mediación sígnica y el sujeto o intérprete. Con esta concepción se amplía en una tercera dimensión a la vez que se trasforma la filosofía de la ciencia que ponía las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico solamente en la sintáctica y semántica (II 164). En esta tercera relación, según la cual no hay representación de algo sin interpretación por un intérprete real, es donde Peirce da respuesta a la pregunta por el sujeto de la ciencia (Cf. II 188-190, 164). Dos notas de entrada caracterizan este sujeto: la pura conciencia es sustituida por un sujeto real, y por otra parte que se requiere trascender toda subjetividad finita, pudiendo, por tanto, ser su titular solamente una comunidad ilimitada y con capacidad de crecimiento de conocimiento (II 191, 198 y ss., 168 s., 173).

Desde otros planteamientos la hermenéutica lleva a cabo también una ampliación y transformación del concepto de experiencia y de la teoría del conocimiento, liberándolos de las restricciones cientifistas (I 23-24, 38). Ello se ha debido al hecho de haber desvelado los secretos presupuestos transcendentales de la lógica de la ciencia, fundamentalmente la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant, y sobre todo por haber radicalizado la reflexión sobre la «comprensión» (*Verstehen*) poniendo al descubierto estructuras transcendentales que son impensables desde el esquema de la relación sujeto-objeto de matriz cartesiano-kantiana. En efecto, la «preestructura existencial» de la comprensión, como estructura del «ser-en-el-mundo», implica al mismo tiempo la superación del idealismo gnoseológico; como estructura del «ser-con», implica la superación del solipsismo metódico; como estructura de la «precomprensión» ya siempre mediada lingüísticamente y por tanto marcada históricamente, pone en cuestión la alternativa abstracta entre apriorismo y empirismo gracias a la figura de pensar del «círculo hermenéutico»; y, como estructura del «pre-ser-se» del *Dasein* en el modo de ser de la «cura» referida al futuro, implica la puesta en cuestión del conocimiento carente de intereses (I 24-25). En definitiva la hermenéutica (y en concreto Heidegger) ha mostrado que la «comprensión» como

modo humano del «ser-en-el-mundo» está ya presupuesta para la constitución de datos de experiencia (I 26), y por tanto no hay ni conocimiento neutral ni desconectado de la existencia, de la estructura corporal humana, del lenguaje, de la historia.

De todos modos, como es bien sabido, no hay que identificar el *Dasein* con el sujeto ni se puede sin más hacer una interpretación subjetiva del *Dasein*. De ahí el caso curioso heideggeriano, que con poner su hermenéutica en primer plano algo así como la correspondiente dimensión pragmática, no se lleva a cabo a base de la afirmación de un sujeto. Este hecho tendrá en la filosofía heideggeriana consecuencias, desde el punto de vista pragmático, fatales como son el paso (la *Kehre*) a un pensar desde la pertenencia a la historia del ser que da como resultado una filosofía del destino del ser y que consecuentemente no admite compromiso metodológico-normativo alguno. Una filosofía de esta suerte puede tratar la constitución del sentido del mundo, pero en cambio a la problemática sobre la validez del sentido del mundo de la que somos responsables la deja como propia de una filosofía trascendental subjetiva, con lo que —sin negar ni infravalorar la relevancia gnoseológica que posee el hecho de acentuar el «acontecer de sentido»— se percibe el carácter unilateral y vacilante de una filosofía que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del «kairós» del destino del ser que acontece, con lo que surge la sospecha de que así el hombre podría jugarse la independencia lograda en la ilustración bajo el signo de la autonomía de la razón en aras de una nueva alienación consistente en esta nueva creencia en el destino (II 40-43).

4. LA TRANSFORMACION TRANSCENDENTAL DE LA FILOSOFIA

Kant resulta ser el punto de partida ineludible para la filosofía. A Kant le cabe el mérito —según Apel— de haber planteado la pregunta filosófica, a saber la de las condiciones de posibilidad y validez de la ciencia y de la ética. Pero para dar respuesta a dicha pregunta no se puede volver al Kant histórico, es decir a la filosofía de una «consciencia en general» trascendental (II 220). La respuesta kantiana falla porque

1. mantiene el modelo de relación sujeto-objeto, que necesariamente resulta ser objetivador, no puede tratar el sujeto del saber como sujeto ni ofrecer un concepto de experiencia que sirva para las ciencias sociales, a diferencia de Hegel (II 186 s.);

2. no puede superar el solipsismo, dado que entre las condiciones de posibilidad y validez no entra el co-sujeto o la comunidad, la «conciencia en general» dado su carácter abstracto apenas puede ser considerada sujeto ⁵;

3. no tiene en cuenta la mediación sónico-lingüística del pensamiento (I 75 s. nota 121 a).

El lenguaje, una concepción pragmático-trascendental del mismo, en cambio, es capaz de superar estas tres incapacidades kantianas, tanto por la mediación sónica como por la relación interpretativa o intersubjetiva que conlleva. Tres parecen ser los planteamientos filosóficos fundamentales ⁶ que cobran una función clave en la transformación del kantismo:

1. la concepción del lenguaje como juego en el segundo Wittgenstein ⁷,

⁵ Sin poder en modo alguno entrar en la discusión acerca de esta interpretación de Kant, se puede referir que O. Höffe, 'Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel', in *Philos. Jahrbuch* 91 (1984: 2) 263 s. en polémica contra la acusación de solipsismo a Kant recuerda que la conciencia trascendental no es un yo personal, un individuo empírico, sino más una autorreferencia que pertenece a todo saber de un objeto y que por tanto se encuentra más allá de la alternativa entre solipsismo y comunicación.

⁶ En un escrito programático —aunque en cierta manera retrospectivo— ('Programatische Bemerkungen zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik', in T. Airaksinen et al. (ed.), *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohm* (Turku 1973) Apel señaló cuatro caminos que llevan a la problemática de la pragmática trascendental:

1. de Peirce a Morris;
2. la aporética de Carnap;
3. el segundo Wittgenstein y la «Ordinary Language Philosophy»;
4. la necesaria complementación de la lingüística de Chomsky.

Todos estos caminos han sido recorridos en la segunda parte del segundo vol. de *Transformación de la filosofía*. Al primero y al segundo se ha aludido anteriormente. Aquí vamos a centrarnos en

1. la exposición o deducción del carácter trascendental del lenguaje, recordando las tres grandes aportaciones (Wittgenstein II, Peirce y la hermenéutica trascendental), y 2. en la necesidad de la reflexión trascendental, único modo de dar una fundamentación última, filosófica, como rasgos distintivos de la pragmática apeliana.

⁷ Posteriormente Apel ha defendido que para la transformación pragmática de la filosofía trascendental es mejor la teoría de los actos del habla que la teoría de los juegos lingüísticos (K.-O. Apel, 'Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frege ethischer Normen', in K.-O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Ffm 1976) p. 32, tal como la practica en este escrito; la confrontación y reinterpretación de dicha teoría tiene como objetivo la fundamentación de las normas éticas.

2. la «indefinite Community of Investigators» postulada por Ch. S. Peirce como sujeto del posible consenso de verdad (estos dos son mencionados en II 223),
3. la hermenéutica trascendental (I 22 ss.).

4.1. CARACTER TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE

Ciertamente no es suficiente una consideración del lenguaje como instancia mediadora o como puro instrumento, ni tampoco como sujeto trascendental, en el sentido de límite del mundo. Tanto una concepción como la otra no se sale del solipsismo, que no hace más que incrustar el lenguaje como una pieza más dentro del modelo sujeto-objeto, sin haber entendido que pensar es una función dependiente del lenguaje y de la comunicación. Si solamente se incrusta el lenguaje en el esquema sujeto-objeto permanece el sujeto trascendental de la filosofía moderna, o bien se pierde la problemática del sujeto trascendental convertido en objeto empírico (como Wittgenstein y Carnap); por eso resultan insuficientes tanto las lógicas del lenguaje como las semánticas (II 354).

Se trata por tanto de entender el lenguaje en sentido pragmático como la condición de posibilidad y validez del pensar, conocer y actuar. La deducción del carácter trascendental del lenguaje lo lleva a cabo Apel por medio de una argumentación a partir de la concepción del lenguaje como juegos lingüísticos. A pesar de que esta teoría tiene una presentación convencionalista en el propio Wittgenstein y en su uso posterior, lleva en ella misma un principio que puede ser interpretado como «contrapunto a la versión irracionalista del convencionalismo» (II 246), consistente en la aplicación al juego lingüístico de la tesis de que «uno solo y por una sola vez» no puede seguir una regla (II 247). Ello significa que «el acuerdo lingüístico mismo en todo posible juego lingüístico está ligado a priori a reglas, que no pueden ser establecidas por 'convenciones', sino que hacen posible 'convenciones' (...). Tales metarreglas de todas las reglas que puedan establecerse convencionalmente pertenecen según mi opinión no a determinados juegos lingüísticos o formas de vida, sino al juego lingüístico trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación» (II 247 s.).

De esta manera el lenguaje se muestra como la metarregla o regla trascendental que permite que se establezca cualquier conven-

ción, no es por tanto una regla o institución cualquiera, sino la metainstitución por excelencia (I 197 ss. ⁸). Este es el argumento decisivo de Apel a favor del planteamiento trascendental y que muestra como insuficientes los planteamientos de la pragmática universal o la empírica o lingüística ⁹. Por la misma razón el lenguaje como juego lingüístico trascendental —es decir como «gramática profunda que regula a priori los juegos lingüísticos» (II 350)— es lo que hace posible la comunicación, es lo que explica que cada juego lingüístico tenga el parecido de un mismo aire de familia con los demás y que sea posible la comunicación entre ellos, así como entre las culturas o formas de vida que ellos representan; la misma comprensión hermenéutica entre horizontes diversos (juegos lingüísticos, culturas, tradiciones) presupone una unidad trascendental de la interpretación como condición de su posibilidad (II 258).

En este sentido el lenguaje, en cuanto regulado y usado por la comunidad, es decir en su sentido radicalmente pragmático, es el trascendental que hace posible la existencia y la comprensión de y entre los diversos juegos lingüísticos (II 162 s., 246-258, 346-348). Se trata de una lectura de Wittgenstein contra Wittgenstein para ir más allá de Wittgenstein (II 346, 246 s.), o quizás simplemente leído desde Peirce, uniendo el juego lingüístico trascendental con la comunidad ilimitada de comunicación, como su sujeto. Con esta indicación de la comunidad ilimitada de comunicación como condición de posibilidad y validez se transforma la abstracta «conciencia en general» kantiana dándole un sujeto real, y así la «unidad trascendental de la conciencia» (Kant) es sustituida por la «unidad trascendental de la interpretación» (Peirce), o la «síntesis trascendental de la apercepción» en

⁸ Cf. también K.-O. Apel, 'Sprechakttheorie...', pp. 100-103.

⁹ Cf. la crítica a la pragmática lingüística de Schnelle en K.-O. Apel, 'Sprechakttheorie', op. cit., pp. 11-53. Schnelle, cuya crítica a la pragmática trascendental Apel compara con la metacrítica de Hegel a la teoría del conocimiento kantiana, argumenta a favor de la unidad entre conocimiento empírico y conocimiento reflexivo-trascendental, dado que la filosofía trascendental del lenguaje presupone ya conocimiento científico del lenguaje (p. 15). Apel por su parte acepta de la crítica hegeliana a Kant la relación que establece entre cosa-en-sí y fenómeno (que por el conocimiento se identifican: el en-sí se convierte en para-nosotros), pero en cambio niega la identificación entre el conocimiento empírico y el reflexivo-trascendental (p. 17 s.). Según Apel, lo propio de la filosofía trascendental no está en que no presuponga conocimientos empíricos, en este caso muy bien puede presuponer la teoría de los actos del habla, así como que existen sujetos que hablan (p. 18 ss.), sino en reflexionar sobre el hecho o la situación que no puede ser rebasada, que por ello mismo debe ser presupuesta y a partir de la cual pueden explicarse las condiciones de posibilidad y validez. En semejantes términos se formula también la crítica a Searle, Chomsky, Wunderlich (cf. pp. 82 s., 108-109).

cuanto unidad de la conciencia del objeto es sustituida por la «síntesis trascendental de la interpretación —que constituye la validez pública del conocimiento— en cuanto unidad del acuerdo de algo en una comunidad de comunicación» (II 354).

Trasformando Kant se recupera la función de su idealismo trascendental (que a la vez puede ser mediado con un materialismo [II 424 s., 429]) de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del conocer y del actuar que ahora se muestran conjuntamente (porque el mismo conocer —o hablar— tiene ya un carácter normativo y práctico) en la reflexión sobre el sentido de la argumentación. Para el que argumenta, la argumentación —sea cual fuere su posición— es lo último, lo irrebalsable, con lo cual se hace posible la fundamentación última (II 222). La diferencia respecto de Kant es que quien argumenta ha establecido y reconocido el juego lingüístico trascendental de una comunidad crítica e ilimitada de comunicación, el yo se ha transformado en comunidad trascendental de comunicación (II 222).

La hermenéutica trascendental ha transformado la filosofía trascendental kantiana ampliando la experiencia y el conocimiento por la superación del conocimiento objetivador. Ello se debe al haber puesto al descubierto la preestructura existencial del comprender, gracias a la cual ha podido elaborar los presupuestos casi-trascendentales de una nueva teoría del conocimiento, como son el lenguaje como un apriori irrebalsable, los «ekstasis» del «tiempo original», el apriori corporal, la posibilidad de fundar la verdad qua conformidad de los juicios (I 24 s., 38 s.).

4.2. LA FUNDAMENTACION ULTIMA

La reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión y del acuerdo, que nos ha llevado al lenguaje como trascendental, es la misma que sirve para la fundamentación, para la reflexión propiamente filosófica, mostrando así la posibilidad de la fundamentación última en contra del falibilismo del racionalismo crítico (II 405-414) ¹⁰, y en confrontación con «la crítica total a la razón» propia de Heidegger y su recepción en el postmodernismo ¹¹, y mostrando

¹⁰ Cf. K.-O. Apel, 'El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje', en *Estudios Filosóficos* 36 (1987) 251-299.

¹¹ Cf. K.-O. Apel, 'Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen', en *Concordia* 11 (1987) 2-23.

la necesidad de una fundamentación última en contra de J. Habermas¹².

El racionalismo crítico concibe el fundamento como decisión o creencia, porque no puede concebir otro modo de fundamentar que la deducción, la cual ciertamente siempre debe presuponer un axioma o un punto de partida cualquiera. El trilema o la imposibilidad de la fundamentación se explica por el olvido o abstracción de la dimensión pragmática del uso argumentativo del lenguaje, que por ello es reducido a su dimensión sintáctico-semántica, o, lo que es lo mismo —y explicitando el aspecto que aquí interesa— porque «se prescinde previamente de la situación del sujeto— que conoce y argumenta y que somete a discusión sus dudas y certezas en afirmaciones explicadas realizativamente»¹³. La alternativa a la deducción lógica es la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la comunicación o argumentación, el modo propiamente filosófico de fundamentar, ya desde Aristóteles¹⁴, a diferencia del lógico-matemático¹⁵.

Junto al argumento wittgensteiniano en contra del lenguaje privado que remite a la comunidad como al sujeto pragmático del lenguaje, el argumento de la fundamentación última es el lugar privilegiado del sujeto en la pragmática trascendental.

12 Cf. K.-O. Apel, 'Normative Begründung der «Kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken', en *Zwischenbetrachtungen im Prozess der aufklärung*, hrsg. von A. Honneth et al., Frankfurt a.M. 1989, pp. 15-65, donde Apel presenta el punto de disenso entre él y Habermas consistente precisamente en la comprensión de la pragmática como universal (Habermas) o como trascendental (Apel). El problema se formula preguntando si para un discurso filosófico es suficiente confiar en los recursos mismos del acuerdo (Hintergrundressourcen der Verständigung) que ofrecen las formas de vida socioculturales, o bien se hace necesario ir más allá hasta llegar a los recursos que hacen posible el mismo discurso argumentativo (p. 17). La posición de Apel es obviamente que para el cuestionamiento de la eticidad establecida y de las reivindicaciones de validez de la moral se requiere una fundamentación última trascendental-pragmática que no recurra solamente a los recursos del mundo de la vida, sino a las presuposiciones de la argumentación (p. 35, 38), de lo contrario no se puede pretender una ética normativa universalista que vaya más allá que el simple cumplimiento de los deberes convencionalmente establecidos (p. 22, 50 s.).

13 K.-O. Apel, 'El problema de la fundamentación última desde una pragmática trascendental del lenguaje', en *Estudios Filosóficos*, núm. 102, vol. 36 (1987) p. 265, cf. 265-269.

14 Apel, 'Problema Fundamentación última', art. cit., pp. 256 s.

15 Cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Ffm 1988) pp. 110-122. Ahí aparece el carácter de «Filosofía Primera» que caracteriza a la pragmática trascendental, cf. K.-O. Apel, 'Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia', en *Integrale Linguistik. Festschrift f. H. Gipper*. Hrsg. v. E. Bülow u. P. Schmitter (Amsterdam 1979) pp. 101-138. Al respecto cfr. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona 1988) p. 260 ss.

5. EL NUEVO SUJETO: LA ILIMITADA COMUNIDAD DE COMUNICACION

Empezamos nuestra reflexión —después del esquemático esbozo del programa de transformación de la filosofía (1)— recordando la reivindicación que Apel hace del sujeto frente a las filosofías objetivadoras, metodológicamente solipsistas y de planteamiento sintáctico-semántico (2). La reivindicación del sujeto era la pieza clave para poder hablar de pragmática y de reflexión trascendental, de pragmática trascendental. Después hemos recordado la transformación pragmática (3) y la trascendental (4), por separado, siendo en realidad dos aspectos intrínsecamente unidos e indisolubles y que casi se definen uno por el otro: la reflexión trascendental se define por la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y de acción, o, planteado de manera ya discursiva y dialógica, por las condiciones del hecho irrebalsable de la argumentación, que no podemos menos de presuponer si no queremos contradecirnos; por este mismo enunciado de la pregunta se hace patente que sólo puede plantearse y responderse de manera pragmática, preguntándose por las condiciones de posibilidad y validez del acuerdo, la argumentación, es decir, por el juego lingüístico trascendental dentro de la ilimitada comunidad de comunicación. La posibilidad de esta reflexión trascendental exige un sujeto de alguna manera también trascendental. Hemos visto que el trascendental por excelencia es el lenguaje mismo, la comunidad es un casi-trascendental. Intentemos ahora ver de qué sujeto se trata, cuáles son sus características y su función como tal, uniéndolo así los dos aspectos —trascendental y pragmático— que antes por comodidad habíamos separado.

Empezando de nuevo con Kant, lo más básico de su planteamiento trascendental —que como siempre es el punto de partida— se transforma a fin de superar su solipsismo implícito y a fin de tematizar la relación sujeto-sujeto presupuesta en la relación sujeto-objeto y su mediación signico-lingüística:

«En una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, [...] el elemento decisivo consiste en sustituir el 'punto supremo' de la teoría kantiana del conocimiento, la 'síntesis trascendental de la apercepción' como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comuni-*

cación (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento)» (II 354 s. [= cast. II 338 s.], cf. II 160, 164, 169, 271, 411, etc.).

Intentemos individuar algunos elementos de esta sustitución.

En primer lugar la «síntesis trascendental de la apercepción» en cuanto unidad de la conciencia del objeto es sustituida por la síntesis trascendental del acuerdo mediado lingüísticamente dentro de una comunidad. La «síntesis trascendental de la apercepción» en Kant es aquella síntesis o unidad última que da unidad a la experiencia y al conocimiento, siendo así su condición última de posibilidad; es la síntesis —radicada en el yo trascendental— de las síntesis llevadas a cabo por el entendimiento sobre la multiplicidad de sensaciones recibidas por la sensibilidad unificándolas bajo las categorías. La síntesis última del conocimiento se lleva a cabo en el yo, como su último fundamento o en la apercepción trascendental como la síntesis última. Este yo es trascendental, no empírico, se trata de la condición de posibilidad del conocimiento. Este yo —sea una estructura o una actividad— está constituido desde siempre, es una condición a priori, anterior e independiente de la experiencia. El mismo es esta relación con el objeto, constituyéndolo como objeto de conocimiento. Sin duda no interviene ninguna relación social, intersubjetiva, ni ninguna mediación lingüística.

La sustitución apunta a introducir —en este caso en polémica con el empirismo lógico y el racionalismo crítico— la relación sujeto-sujeto anterior y presupuesta en toda relación sujeto-objeto (II 159 s., 395 ss., 411), relación mediada lingüísticamente, por cuya mediación se establecen las reglas de la comprensión o acuerdo entre los argumentantes. La apercepción que unifica la experiencia y hace posible el conocimiento es ahora el juego lingüístico trascendental y por extensión la ilimitada comunidad de comunicación.

De esta manera emerge la ilimitada comunidad de comunicación como el nuevo sujeto trascendental, aunque nunca sea designado como tal (en todo caso sólo como «casi-trascendental» [II 173]), puesto que para Apel el verdadero trascendental es el lenguaje o el «juego lingüístico trascendental» que hace posible la comunicación y la comprensión entre los diversos juegos lingüísticos y por tanto la coherencia. Ahora bien, la deducción del «juego lingüístico trascendental» (II 162-163, 245-263), precisamente porque es un juego regu-

lado por normas, implica la deducción de la comunidad de comunicación, porque las reglas son esencialmente comunitarias (uno solo una sola vez no puede cumplir una norma), porque el lenguaje no puede ser privado, porque el juego lingüístico va unido a una forma de vida, una cultura, una sociedad. De hecho, repetidas veces Apel hace un paralelismo entre la función del «juego lingüístico trascendental» (deducido con y contra Wittgenstein) y la «ilimitada comunidad» de Peirce (cf. p.e. II 224). En cuanto sustituto del sujeto trascendental kantiano tiene una dimensión claramente trascendental. Con todo Apel se presta a señalar diferencias.

La dimensión trascendental por la que sería el sustituto del sujeto trascendental kantiano es atribuida por Apel al «juego lingüístico trascendental» y por cuanto compete a la comunidad, ésta es una comunidad ideal, normativa. Pero en ningún caso este carácter ideal impide que la comunidad sea real, histórica. Esta es una de las diferencias claras respecto de la «pura conciencia» o «conciencia en general» de Kant (Cf. II 190, 198, 213, 224 s., 416, 429), sea considerada como la sociedad o en su sentido más amplio como el género humano (I 60).

Esta doble dimensión, ideal y real, nos lleva a otra característica de la comunidad como nuevo sujeto. El concepto de ilimitada comunidad de comunicación es dialéctico, más acá tanto de una concepción idealista como de una concepción materialista. La comunidad real está formada por miembros que han devenido tales por un proceso de socialización. La comunidad ideal es aquella que en principio está en condiciones de entender adecuadamente el sentido de las argumentaciones y de juzgar definitivamente su verdad. Pero no son dos comunidades, sino dos aspectos de la misma comunidad, de tal manera que la dialéctica consiste en que la comunidad ideal es presupuesta en la real, como una posibilidad suya, como principio regulativo, al mismo tiempo que se la propone como fin a realizar en la comunidad real (II 190, 224, 429-431) ¹⁶.

Si se trata de una comunidad real, se trata naturalmente de un conjunto de individuos que la componen, que son los agentes, los que hablan, argumentan, razonan. Ciertamente partir de la comuni-

¹⁶ Cf. Apel, *Diskurs*, op. cit., p. 141, y del mismo 'Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik', en W. Vosskamp (Hrsg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (Efm 1985) pp. 325-355.

dad, o mejor ponerla como el nuevo sujeto, implica expresamente no partir de los individuos como tales, como era el caso de la filosofía del sujeto moderna, por lo que caía en el solipsismo. Pero sí implica preguntarse por la relación entre estos sujetos reales, individuales y la comunidad.

Los sujetos también ante todo se definirán como usuarios del lenguaje, con todo lo que implica de capacidad de razón, de habla y de acción, voluntad de comunicación y acuerdo, voluntad de rectitud, de seguimiento de las normas lingüísticas que hacen posible el acuerdo; esto mismo ya los define como sujetos comunitarios o socializados y sujetos éticos, se mueven dentro de una realidad normada. A la vez tienen la capacidad de la reflexión trascendental, sobre las condiciones de posibilidad y validez de sus actos lingüísticos y comunicativos que son a la vez interactivos. La reflexión sobre sus condiciones de posibilidad los remite al lenguaje y a la comunidad que lo habla, ésta es por tanto de alguna manera su «conciencia en general», su apercepción trascendental. Son esencial y constitutivamente miembros de una comunidad. Con la capacidad de reconocer la propia finitud y trascenderla y en esta misma medida de «auto-sacrificarse» (II 404 s., 424 s.). El individuo presupone la comunidad para su misma constitución (socialización), para su acción (pensamiento, conocimiento de la naturaleza, argumentación, comportamiento), y está abocado a ella, por cuanto la comunidad ilimitada le depasa, siendo solamente ella el sujeto del conocimiento siempre mejorable (II 191) ¹⁷.

Ser esencial y constitutivamente miembros de una comunidad no priva a los sujetos de su propia subjetividad, conciencia y autoconciencia, de sus evidencias, de sus razones, de sus argumentos. La pragmática trascendental en modo alguno quiere volver atrás respecto de la emancipación conseguida del sujeto pensante, pretende ser más bien una instancia crítica precisamente por la reflexión trascendental (II 317). Lo que cambia es que las convicciones de los sujetos no se basan en la evidencia al estilo cartesiano, es decir solipsista, sino que se han creado y convalidado (sea por consenso o por reacción, por adecuación o contrafácticamente) en la comunidad en la que viven y en cuyo interior circulan y reciben validez intersubjeti-

¹⁷ Este reconocimiento de las personas dentro de la comunidad es estudiado sobre todo por A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca 1985) pp. 106-110.

va ¹⁸. En este sentido no son sujetos hechos ya desde siempre, a priori, sino que se constituyen siendo socializados, por el aprendizaje fundamentalmente de las reglas del habla. De esta manera se crea ya de raíz una «urdimbre entre las evidencias, propias de las convicciones de los sujetos individuales, y las reglas del uso lingüístico que las hacen universalmente inteligibles y comunicables ¹⁹, pero no como un movimiento segundo respecto de las evidencias, como si éstas estuvieran ya hechas en la propia conciencia de cada uno y posteriormente se comunicaran, sino que las reglas mismas entran en la constitución de las evidencias, quizás a modo de principios constitutivos.

Primeramente los sujetos se constituyen por comunicación y no por reflexión. Ciertamente la reflexión continúa siendo una prerrogativa específica de la subjetividad, pero la reflexión no se lleva a cabo por introspección ni por puro behaviorismo, sino que la reflexión sobre su ser es reflexión sobre su ser comunitario, como aquello que es su condición de posibilidad y validez, sobre la comunidad de comunicación que es su fundamento y condición de posibilidad (cf. II 375, nota 26).

La comunidad no suprime la multiplicidad de individuos, sino más bien en ella encuentran su reconocimiento, porque ella misma se constituye por el reconocimiento recíproco (II 400, 424 s.). Desde el punto de vista de la comunidad, «en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos. [...] En la norma fundamental, referente al reconocimiento recíproco de los interlocutores, está virtualmente implícita la norma fundamental del «reconocimiento» de todos los hombres como «personas» en sentido hegeliano. Dicho de otro modo: todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales» (II 400 = cast. II 380). Y no sólo están reconocidos como personas, sino que están reconocidas «también todas sus exigencias humanas ... Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales» (II 424 s. = cast. II 403).

La ilimitada comunidad de comunicación representa una subjetividad que no se opone a la objetividad, sino que la une en sí, porque

18 K.-O. Apel, 'Problema Fundamentación última', p. 260.

19 K.-O. Apel, 'Problema Fundamentación última', pp. 265-269, esp. 268 s.

no se separa de la objetividad, como pasa en el sistema de complementación accidental (II 370-373), porque la objetividad presupone la validez intersubjetiva.

Si el sujeto ha sido transformado, en el sentido de quién es (no la conciencia en general, sino una comunidad real, con dimensión ideal, compuesta de sujetos reales) y por tanto en el sentido de su unilateralidad en la relación sujeto-objeto (unilateralidad definida como objetivadora y solipsista), siendo por ello mismo ampliada esta relación con otra anterior y más fundamental, la relación sujeto-cosujeto, dentro de la cual se da la relación sujeto-objeto, si el sujeto ha sido transformado, digo, la pregunta sería si y en qué medida cambia la *función constitutiva* característica de la subjetividad moderna: no parece cambiar en la medida que toda objetividad viene dada por lo intersubjetivamente verdadero y válido, en el sentido de «la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad de acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación» (II 354); en este caso la objetividad viene constituida por la subjetividad, ciertamente ahora no solipsista y objetivadora, pero sí como comunitaria y dialogante que llega a acuerdos y consensos; en cambio, por dicha transformación de la subjetividad, ésta ahora se caracteriza por haber roto la relación sujeto-objeto con sus caracteres objetivador y solipsista y por tanto, en último término, por dejar de haber una subjetividad «dueña y poseedora»²⁰, dado que ella misma es constituida por la relación con los otros sujetos, poniendo de manifiesto el carácter proposicional y lingüístico-pragmático (y por tanto comunitario) de las relaciones con los objetos.

En resumen, la *filosofía de la subjetividad* se ha transformado en *filosofía de la comunicación* en la medida en que las condiciones de posibilidad de verdad y validez no vienen dadas por una «*Bewusstsein überhaupt*», sino por la ilimitada comunidad de comunicación y su juego lingüístico trascendental; se ha transformado en la medida en que la razón deja de ser solipsista, propia de la subjetividad encerrada en sí y enfrentada a todo lo demás como puro objeto de conocimiento o acción, pasando la razón a ser el medio y el resultado de la interacción de los individuos o sujetos que, al menos en principio, son capaces de encontrar la verdad y de actuar libre y racionalmente²¹.

20 R. Descartes, *Discurso del método*. Ed. por Eduardo Bello Reguera (Madrid 1987) p. 85.

21 Cf. W. Kuhlmann, 'Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts', en H. Nagldocekal y H. Vetter (Hrsg.), *Tod des Subjekts?* (Viena/Munich 1987) pp. 125, 145.

Pero por otra parte esta *filosofía de la comunicación* parte de y llega a una *filosofía de la subjetividad* como algo último e irrebable, en la medida en que la razón no por dejar de ser solipsista se convierte meramente en anónima o puro automatismo, sino que por el contrario es siempre razón de alguien: de los comunicantes y argumentantes, que confían en la verdad y por ello tiene sentido su búsqueda, que además pueden distinguir entre correcto e incorrecto, lo cual, además de a la verdad, dice referencia a la libertad, y que, finalmente, llegando a acuerdos, dan su asentimiento libre y propio gracias a la propia evidencia alcanzada, con lo cual va implicada la afirmación de la propia individualidad de los comunicantes en general ²². La filosofía de la subjetividad es irrebable no sólo porque es presupuesta en la fundamentación última, sino también por el funcionamiento de la comunidad de comunicación, compuesta de individuos reales, sujetos de razón y de libertad, capaces de establecer acuerdos que pueden ser tenidos razonablemente por verdaderos.

Ahora bien, esta afirmación de la filosofía de la subjetividad no significa ignorar las críticas que con razón se le han dirigido, no significa olvidar la finitud, la corporalidad, la temporalidad de los individuos ²³. La diferencia con los críticos de la subjetividad reside en que la objetivación de la subjetividad, a que generalmente lleva dicha crítica, y con razón, por haber hecho del sujeto el objeto de estudio, es vista sólo como un aspecto de la doble relación que mantiene consigo misma: a) la subjetividad se hace *objeto* de estudio para ella misma, b) pero a la vez la subjetividad mantiene su función de sujeto ²⁴.

GABRIEL AMENGUAL

Universidad de las Islas Baleares

²² Cf. Kuhlmann, op. cit., pp. 151-154.

²³ Cf. por ejemplo K.-O. Apel, 'Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre', en *Archiv f. Philos.*, 12 (1963) 152-172 (reimpreso en: *Neue Anthropologie*, hrsg. v. H.-G. Gadamer y P. Vogler, vol. 7 [Stuttgart 1975] pp. 264-288); Id., 'Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?' (Existenzialismus, Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik)', en H. Ebeling (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne* (Ffm 1984) pp. 226-235.

²⁴ Cf. Kuhlmann, op. cit., pp. 122-125, 139, 154. Con esta distinción de la doble relación se marca además el carácter necesariamente ilegítimo y contradictorio de ciertas críticas depontecadoras o negadoras de la razón, que *mutatis mutandis* puede aplicarse a la misma negación de la subjetividad.