

El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje*

Ensayo de una metacrítica del «racionalismo crítico»

1. EL PROBLEMA: ¿RACIONALISMO CRÍTICO VERSUS FUNDAMENTACION ULTIMA?

La tesis de la imposibilidad de una fundamentación filosófica última fue recientemente establecida y también hecha valer contra el racionalismo clásico de la Edad Moderna —y en este contexto contra la crítica del conocimiento¹ fundada de modo filosófico-transcendental por Kant— por los representantes del llamado «racionalismo crítico», ligados con la *Lógica de la investigación* de Karl Popper, y en especial por W. W. Bartley y H. Albert. Este distanciamiento de un racionalismo acrítico, que todavía no ha reflexionado críticamente sobre la imposibilidad de autofundamentación, se vincula en el «racionalismo crítico» con la pretensión de sustituir satisfactoriamente el programa filosófico de fundamentación última por un programa alternativo de crítica racional ilimitada. Después de que Bartley proclamara un «racionalismo pancrítico» en

* Título orig.: 'Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik'. Publicado en Kanitscheider (ed.), *Sprache und Erkenntnis* (Innsbruck 1976) 55-82.

¹ Así H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 2 ed. (Tübingen 1969) p. 15.

su libro *Retreat to Commitment*² ha sido principalmente H. Albert quien ha expuesto este programa alternativo en su *Tratado sobre la razón crítica*. En este contexto, y mediante la deducción de lo que él mismo denomina «Trilema de Münchhausen»³, ha llevado la crítica a la pretensión de fundamentación filosófica última a una forma fácil de retener y pensada claramente como lógicamente vinculante.

Según H. Albert, todo intento de realizar la pretensión de fundamentación filosófica última, en el sentido del postulado de «fundamentación suficiente» de Leibniz (*principium rationis sufficientis*), conduce «a una situación con tres alternativas que aparecen, las tres, como inaceptables, esto es: a un trilema...». Tal intento obliga, según Albert, a elegir entre:

- «1. Un *regreso al infinito*, que parece dado por la necesidad de ir siempre más allá en la búsqueda del fundamento, pero que no se puede llevar a cabo en la práctica, con lo que no nos proporciona ningún fundamento seguro;
2. un *circulo lógico* en la deducción, que surge cuando en el proceso de fundamentación se recurre a enunciados que previamente se habían presentado como necesitados de fundamentación, y que por no ser lógicamente correcto, no conduce a ningún fundamento seguro; y finalmente
3. una *interrupción del procedimiento* en un punto determinado, que parece ciertamente realizable en principio, pero que llevaría consigo la suspensión arbitraria del principio de fundamentación suficiente»⁴.

Pero Albert sabe que la tradición filosófica desde Aristóteles, y muy especialmente el racionalismo iniciado por Descartes y también su contrario, el empirismo, no pretendían suspender el procedimiento lógico de fundamentación en *cualquier* momento, desde la base de una suspensión arbitraria del principio de fundamentación, sino que pretendían alcanzar premisas que fueran ciertas desde

2 W. W. Bartley, *The Retreat to Commitment* (New York 1962) (en alemán: *Flucht ins Engagement*, München 1964).

3 H. Albert, op. cit., p. 13.

4 H. Albert, op. cit., p. 13.

la base de una *evidencia de conocimiento*⁵. Sin embargo, Albert argumenta que se «puede dudar fundamentalmente»⁶ de todas esas premisas, de modo que la fundamentación por «evidencia» del conocimiento conduce, en definitiva, a una interrupción arbitraria del procedimiento de fundamentación en el sentido de la tercera alternativa del trilema.

Veamos algunas afirmaciones textuales al respecto: Según Albert, el recurso a la «evidencia» en el procedimiento de fundamentación es «completamente análogo a la suspensión del principio de causalidad mediante la introducción de una *causa sui*». «Un dogma es, según Albert, una *afirmación cuya verdad es cierta* y que por eso no necesita de fundamentación»; por lo tanto, la fundamentación en el sentido de la tercera posibilidad es «fundamentación por *recurso a un dogma*». El «recurso a instancias extralingüísticas» tampoco modifica esta cuestión, pues, «respecto a ellas también cabe la posibilidad de preguntar por su fundamentación». «Cualquier tesis de autofundamentación para instancias últimas de este tipo, así como las tesis correspondientes para determinadas afirmaciones, deben considerarse como un enmascaramiento de la decisión de derogar el principio en este caso»⁷.

Así, Albert llega, no sólo al rechazo de la reducción cartesiana de la *validez de la verdad a evidencia del conocimiento o certeza*, sino aún más allá a la tesis de que la búsqueda de certeza es completamente inútil e incluso incompatible con la búsqueda de la verdad: «*En el conocimiento, todas las seguridades son autofabricadas, por lo que no tienen valor para la captación de la realidad*». «Esto es, podemos proporcionarnos certeza continuamente *inmunizando mediante dogmatización contra toda crítica posible* cualquier elemento integrante de nuestras conviccio-

5 Cf. Albert, op. cit., p. 14 y también pp. 15-28.

6 Albert, op. cit., p. 14.

7 Albert, op. cit., p. 14 s.

nes y *asegurándolo así frente al riesgo del fracaso*»⁸. Albert halla en Dingler la confirmación de esta apreciación. Este, ya no encuentra la seguridad última de la fundamentación filosófica del conocimiento en una evidencia dada, sino en la «voluntad» de certeza y mediante el denominado principio de «exhaustión» inmuniza las construcciones teóricas del hombre frente a posibles fracasos en la realidad. Según Albert, «la voluntad de certeza» ha obtenido aquí la victoria sobre la «voluntad de conocimiento»⁹ y ha llevado *ad absurdum* el principio de fundamentación última del racionalismo clásico: «La evolución de la doctrina clásica ... ha puesto en claro que la tendencia a la certeza y la búsqueda de la verdad se excluyen en último término, a no ser que nos limitemos a verdades sin contenido (se piensa, sin duda, en los juicios analíticos)»¹⁰.

A la vista de esta problemática y siguiendo a K. Popper, Albert recomienda que se renuncie completamente al principio de razón o justificación suficiente y que se tome una decisión —exactamente opuesta a la de Dingler— imposible de fundamentar racionalmente en última instancia: una decisión en favor de un método que no sustraiga a la posible crítica ninguno de los conocimientos que se tengan por ciertos, sino que tienda conscientemente a darle a la realidad la oportunidad de «hacerse valer decisivamente», dado que nuestras construcciones teóricas pueden fracasar ante ella¹¹. Según Albert, tal decisión en favor del principio del «falibilismo» de Popper debe «sacrificar la tendencia a la certeza que es el fundamento de la doctrina clásica y conformarse con la incertidumbre permanente acerca de si nuestras concepciones se seguirán confirmando en el futuro y por ello pueden mantenerse»¹². Albert indica expresamente que, al igual que la «volun-

8 Albert, op. cit., p. 30.

9 Albert, op. cit., p. 34.

10 Albert, op. cit., p. 33.

11 Albert, op. cit., p. 33.

12 Albert, op. cit., p. 33.

tad de seguridad» para Dingler, también para Popper la aceptación del método del examen crítico envuelve una «decisión moral». «Esta significa la adopción de una praxis metódica de muy variadas consecuencias para la vida social, una praxis que es de la mayor importancia no sólo para la formación de teorías y para su establecimiento, elaboración y examen, sino también para su aplicación y, con ello, para el papel del conocimiento en la vida social». Además, «el modelo de racionalidad del criticismo es el proyecto de un modo de vida, de una praxis social, y de ahí que tenga su importancia ética e incluso política»¹³. En el párrafo 12 de su *Tratado (Criticismo y ética)* extrae Albert las consecuencias que tiene esta reflexión para la ética: De acuerdo con Popper, tiene por imposible una fundamentación racional última de las normas éticas, pero en su lugar propone someter, tanto los sistemas morales vigentes como las teorías científicas establecidas, a un examen crítico constante respecto a su verificación en la realidad, si fuera posible a la luz de alternativas¹⁴.

A continuación quisiera someter la posición del «racionalismo crítico» que he esbozado, a un examen meta-crítico —que por el momento no es otra cosa que la auto-aplicación del «racionalismo crítico». Desde aquí queda ya aclarado que mi objetivo no es poner en cuestión el principio del «examen crítico», (¿Quién podría poner en duda hoy en día, *en este sentido*, el «racionalismo crítico»?). Sin embargo, sí quisiera preguntar por las *condiciones de posibilidad* de una crítica *válida intersubjetivamente*, es decir, por las condiciones de posibilidad tanto del «examen crítico» de los conocimientos científicos como de la crítica de las normas morales. Este planteamiento de orientación kantiana debe servir especialmente para examinar la conexión interna que Albert afirma entre la tesis de la imposibilidad de fundamentación última y el programa posi-

13 Albert, op. cit., p. 40 s.

14 Cf. Albert, op. cit., especialmente p. 77 ss. Cf. también más adelante la nota 69.

tivo del criticismo racional. Más exactamente: hay que investigar si —y en caso afirmativo, en qué sentido— *el principio de fundamentación o justificación puede ser substituido por el principio de crítica*, o si —y en caso afirmativo, en qué sentido— *más bien el principio de fundamentación o justificación está presupuesto por el principio de la crítica válida intersubjetivamente*.

2. RECONSTRUCCION CRITICA DEL «TRILEMA DE MÜNCHHAUSEN»: LA INTERPRETACION SEMANTICO - SINTACTICA FRENTE A LA PRAGMATICO-TRANSCENDENTAL DE LA IDEA DE FUNDAMENTACION SUFICIENTE

¿Cómo se ha planteado en la tradición el problema de la fundamentación última? El problema de la *fundamentación* filosófica *última* se ha planteado desde la Antigüedad en estrecha conexión con el reconocimiento de la imposibilidad de una fundamentación *lógico-matemática* (apodíctico-deductiva) de los principios últimos (o primeros) —los llamados «axiomas»— del pensamiento lógico-matemático y también de las ciencias demostrativas¹⁵. Dicho conceptualmente: el problema de una *fundamenta-*

15 Como ilustración del problema clásico de la fundamentación última puede servir la del principio de no contradicción en Aristóteles. Después de explicar, en el tercer libro de la *Metafísica*, la esencia de lo que los matemáticos llaman axiomas y de introducir el principio de contradicción como ejemplo de axioma, Aristóteles continúa así: «Algunos son de la opinión de que también éste tiene que demostrarse —pero sólo porque les falta formación filosófica. Pues cuando no se sabe para qué hay que buscar demostración y para qué no, eso significa que falta formación filosófica. Es ciertamente imposible que haya demostración absolutamente para todo: pues entonces sería imprescindible un progreso al infinito, de modo que no se llegaría a ninguna demostración por ese camino... Sin embargo, al menos se puede demostrar por refutación que lo afirmado por nuestro oponente es imposible, si es que estamos ante un adversario dispuesto a discutir. Pero si no lo hace, sería ridículo buscar argumentos frente a un hombre que no argumenta, dado que él no lo hace. En la medida en que se comporta así, dicho adversario casi se parece a una planta. Yo distingo la refutación frente a la demostración directa: si se pretende demostrar algo directamente se expone uno a la apariencia de una captación de la fuente; si, por el contrario, se deja que el oponente sea el conductor de la discusión, entonces no se produce una demostración, sino una refutación» (*Metafísica*, 4, 1006a8-18).

ción filosófica última se ha planteado desde Aristóteles debido precisamente a la circunstancia de que los argumentos lógico-matemáticos no pueden fundamentar por sí mismos la verdad de sus premisas —ni la validez de sus reglas de deducción—, sino que sólo pueden asegurar la «transferencia del valor de verdad *positivo* —la verdad— desde el conjunto de premisas a la conclusión, y así, también la *retransferencia* del valor de verdad *negativo* —de la falsedad— desde la conclusión al conjunto de las premisas»¹⁶. A esto responde que desde Descartes se interpretara y radicalizara la concepción aristotélica de los axiomas como *principios inmediatamente evidentes*, que no son susceptibles de demostración ni la precisan¹⁷, de modo que hay que tomar en consideración y postular la fundamentación mediante *recursos a la evidencia como fundamentación filosófica última*¹⁸. Con lo cual se indica que el problema *filosófico* de la *fundamentación última*, tal y como aparece en la tradición, no puede concebirse como un problema puramente lógico-formal.

También Albert parece tener en cuenta esta circunstancia momentáneamente; pues, valora expresamente el «principio de razón suficiente», formulado por primera vez por Leibniz, no según el modelo de los viejos libros de lógica, como «principio del pensamiento» o «axioma de la lógica», sino que lo concibe como «*postulado universal de la metodología clásica del pensamiento racional*», es decir, como un «principio metódico» en el que se presupone que «la cognoscibilidad de la realidad y la constatabilidad («Feststellbarkeit») de la verdad... se acopla una a otra»¹⁹.

16 Así Albert, op. cit., p 12.

17 Cf. Aristóteles, *Anal. post.* I, 2, 71b20 ss.

18 Debe decirse, con mayor exactitud, que Descartes sitúa la evidencia —en el sentido de la «clara et distincta perceptio»— por delante de la verdad —en el sentido de la correspondencia ontológica entre pensamiento y estos de cosas— y en esta línea, eleva a «primer principio» de su filosofía la autoconciencia cierta de su ser. Entre los axiomas fundamentados sobre ideas («Vorstellungen») claras y distintas menciona también la proposición: «Todo lo que es tiene una causa o un fundamento» (Cf. por ejemplo, *Principia*, I, 11.52 y *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, 7, 112.135 s., 164).

19 Albert, op. cit., p. 9 s.

(De hecho, el *postulado de fundamentación última del racionalismo clásico de la Edad Moderna* responde, a mi juicio, a una subordinación de la *lógica* —y de la *teoría ontológica* de la verdad como *correspondencia*— bajo la tendencia a la *evidencia* de una *teoría del conocimiento* elevada al rango de *prima philosophia*. Esta subordinación de la *lógica* y la *ontología* bajo el principio de *evidencia* de la *teoría del conocimiento* encontró su más radical acuñación en la *fenomenología de la conciencia* de Brentano y Husserl).

Sin embargo, con la introducción del «trilema de «Münchhausen», Albert parte de la *lógica moderna*²⁰ —apoyándose en Popper y en Carnap— y da la impresión de poder reducir la aporética del *postulado de fundamentación última del racionalismo de la Edad Moderna* a un trilema deducible *lógico-formalmente*: a saber, 1) regreso al infinito, 2) círculo lógico y 3) interrupción infundada del procedimiento de fundamentación, trilema que se deriva, de hecho, de la exigencia de una *fundamentación última puramente deductiva*²¹.

Cualquiera que fuera la intención de Albert al respecto, una reconstrucción de su argumento en contra del *racionalismo clásico* debe aclarar, en mi opinión, lo siguiente: 1) la posible argumentación en contra del *postulado de evidencia* del *racionalismo clásico* no tiene absolutamente nada que ver de modo inmediato con el tercer miembro del trilema, deducido *lógico-formalmente*; más bien, el trilema de la *fundamentación última*, deducido por Albert, sólo puede entenderse como explicación completa de la problemática de los «axiomas» ya indicada en Aristóteles, que planteó antes que nadie del problema de una *fundamentación filosófica última*. (Como han mostrado Gödel y Church entre otros, si se reduce el problema de la verdad de los principios fundamentales de la *lógica* y de las *matemáticas* al problema de la no-contradicción de «sistemas

20 Cf. Albert, op. cit., p. 11.

21 Cf. Albert, op. cit., p. 11 ss.

axiomáticos», como hace D. Hilbert, entonces surge una aporética metalógica o metamatemática de la fundamentación deductiva última, que corresponde al trilema de Münchhausen²²). Aquí ya queda claro que, a diferencia de la problemática lógico-matemática (y también metalógica y matematemática) de la fundamentación última, el *principio de razón suficiente* moderno es de antemano un principio *epistemológico*, en la medida en que exige un *recurso a la evidencia* (eventualmente mediado por la lógica) —principio que, dicho modernamente, incluye la dimensión *pragmática* (de la *evidencia para un sujeto de conocimiento*).

De aquí se sigue, para nuestra discusión que, sólo cuando pudiera demostrarse que el postulado de *evidencia* carece absolutamente de sentido, de modo que desembocara, en efecto, en la sustitución de la búsqueda de la verdad por una *decisión arbitraria*, sólo entonces, sería legítimo remitir la aporética de la fundamentación última al tercer miembro del trilema de Münchhausen, deducible lógicamente. Sin embargo, la *demostración de la sin-razón del postulado de la evidencia*, así exigida, no puede llevarse a cabo, por principio, sólo con medios lógico-formales. Pero, ¿cómo puede realizarse esta demostración? ¿No debería presuponer ella misma, paradójicamente, que el recurso a la «evidencia» no desemboca en una decisión arbitraria, sino que es *indispensable* para la argumentación filosófica?

Para evitar malentendidos voy a explicar ahora mi estrategia de argumentación: En modo alguno pretendo defender en lo que sigue aquella posición del racionalismo clásico que reduce la búsqueda de la *verdad* a la búsqueda de la *evidencia*, en el sentido del primado cartesiano de la *teoría del conocimiento* qua *teoría de la conciencia*. No quiero defender ninguna «filosofía del origen»²³ del cono-

22 Para eso cf. Hans Lenk, 'Philosophische Logikbegründung und rationales Kritizismus', en H. Lenk, *Metalogik und Sprachanalyse* (Freiburg 1973) pp. 88-109.

23 Con esta denominación, Th. W. Adorno se distancia del mismo tipo de teoría moderna del conocimiento que también rechaza Albert.

cimiento, sea empirista o racionalista, en la que se propugne «una solución simultánea para los problemas del origen y de la validez»²⁴. Semejante estrategia me parece poco prometedora, porque la *evidencia del conocimiento* como tal, aunque pudiera ser indispensable, está *limitada a la conciencia de la evidencia en cada caso*; y la teoría tradicional del conocimiento, *qua* teoría de la conciencia, no puede mostrar con sus propios medios de raciocinio cómo puede convertirse la evidencia del conocimiento, esto es, la evidencia de juicio en cuanto enlaces de representación para una conciencia cualquiera, en *validez intersubjetiva de enunciados formulados lingüísticamente*. Pero la validez intersubjetiva de los enunciados, desde la base de la discusión crítica, me parece que es una meta a la que tienden metódicamente con razón Popper y sus seguidores en la búsqueda de la verdad filosófico-científica²⁵. Yo puedo estar de acuerdo expresamente con Popper y Albert en que *no es suficiente* la «evidencia» de convicciones para una conciencia cualquiera de cara a asegurar la verdad de las afirmaciones. Por lo demás, yo voy a sacar consecuencias para la teoría de la verdad que la escuela de Popper no saca, de la circunstancia de que sólo y primariamente el discurso de los científicos puede decidir sobre la *validez intersubjetiva* de los resultados de la ciencia. En mi opinión, se llegaría a un desconocimiento de la situación si —como era usual en el empirismo lógico— la problemática de la *validez intersubjetiva*

24 Cf. Albert, op. cit., p. 23.

25 Por ejemplo, K. Popper acentúa con razón el carácter imprescindible de la argumentación lingüística frente a la fundamentación teórico-evidencial de la matemática en el llamado «intuicionismo», dado que aquélla es la única que puede dar lugar, en última instancia, a una decisión sobre la *validez* de las proposiciones matemáticas: «Tan pronto como se pone en cuestión la licitud de admitir una construcción matemática propuesta de modo intuicionista —y naturalmente se puede cuestionar— el lenguaje se muestra como algo más que un mero medio de comunicación que, en principio, fuera indispensable: más bien se muestra como un medium indispensable en la discusión» ('Epistemology without a knowing subject', en *Rootselaar-Staat* [edits], *Proceedings of the Third International Congr. for Logic, Methodology and Philos. of Science*, Amsterdam 1968, p. 360).

de los enunciados, mediada lingüísticamente, se declarara sin más como la de una lógica de la ciencia —sintáctico-semántica— que pudiera remitir a la *psicología* los problemas de la *teoría del conocimiento* tradicional.

Esta parece ser también la opinión de Albert, pues en la explicación del carácter de la metodología criticista rechaza también la reducción de la teoría de la ciencia a una «aplicación —o simplemente a una parte— de la *lógica formal*, incluyendo partes relevantes de la matemática y, en el mejor de los casos, incluyendo aun algunas partes de la semántica de los lenguajes no naturales»²⁶. Y en esta misma línea, exige —«en el sentido usual de la diferencia actual entre sintaxis, semántica y pragmática»— la consideración de la «relevancia para la teoría del conocimiento de los nexos pragmáticos»²⁷, es decir, la consideración de los estados de cosas («Tatbestände») lingüísticos y extralingüísticos que constituyen el contexto de los enunciados problemáticos. A ellos pertenecen, según Albert, los «estados de cosas a los que se refieren los enunciados correspondientes» y «además aquellos que constituyen el nexo de las actividades cognoscitivas del hombre, es decir, no sólo la actividad aislada de pensamiento y observación, de los individuos singulares, sino también la discusión crítica como muestra de la interacción social, así como las instituciones que la apoyan o debilitan, que la fomentan o reprimen»²⁸. Con razón saca Albert la consecuencia de que su «crítica a la teoría clásica del conocimiento»²⁹ y la necesidad que de ella se deriva de «elegir entre el principio de fundamentación suficiente y el principio del examen crítico», caen en el «ámbito de la pragmática»³⁰.

No sólo voy a afirmar esta apreciación de la situación, sino que también voy a tomarla en serio en cuanto que no concibo, como Carnap y Hempel, las condiciones

26 Albert, op. cit., p. 39.

27 Albert, op. cit., p. 40.

28 Albert, op. cit., p. 39.

29 Albert, op. cit., p. 39.

30 Albert, op. cit., p. 40.

de posibilidad *pragmáticas* del conocimiento científico como condiciones contextuales empírico-psicológicas o empírico-sociológicas irrelevantes para la problemática de la *validez* del conocimiento. Sino que quisiera concebirlas, al menos parcialmente, en el sentido de Kant, como *condiciones de posibilidad* del conocimiento *válido intersubjetivamente* y de la crítica (científica y filosófica) del conocimiento. Esta apreciación ha de justificarse, al menos porque la polémica incluida en el «ámbito de la pragmática», «entre el principio de fundamentación suficiente y el principio del examen crítico» —tanto si desemboca en una decisión entre alternativas como si no— se ocupa, en todo caso, de las *condiciones de validez* del conocimiento científico. Por eso quisiera postular, como complemento filosófico de la *sintaxis* y *semántica lógicas* de los lenguajes científicos ideales, una *pragmática transcendental del lenguaje*, que se ocupara de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento formulado lingüísticamente y, en cuanto tal, válido intersubjetivamente. Ahora voy a intentar resumir con toda brevedad lo más importante de la reconstrucción y complementación semiótico-transcendental o pragmático-transcendental de los fundamentos de la lógica moderna del lenguaje y de la ciencia que ya he desarrollado en otro lugar³¹.

En mi opinión, la posibilidad y necesidad de un planteamiento pragmático-transcendental y de un método filosófico de investigación se pueden demostrar radicalmente mediante la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y de validez intersubjetiva de la sintaxis y semántica lógicas. En efecto, como ya reconoció Ch. S. Peirce, es una

31 Cf. K. O. Apel, 'Programmatische Bemerkungen zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik' (en *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, ed. Timo Airaksinen et alii, Turku 1973, pp. 11-36; también en *Semantics and Communication*, ed. C. H. Heidrich, Amsterdam, London, New York 1974, p. 79 ss.) y del mismo autor: 'Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik' (en *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hersg. von J. Simon, Freiburg i.B. 1974); y del mismo autor 'Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen' (en *Sprachpragmatik und Philosophie*, hersg. K. O. Apel (Frankfurt a.M. 1975)).

implicación lógica de la (bien entendida) *triplicidad de relación de los signos* y también del conocimiento y de la argumentación que ellos posibilitan, el que sus funciones lingüísticas internas (sintácticas) y las de relación a la realidad (semántico-referenciales), presupongan su *interpretación* (pragmática) por una *comunidad de interpretación*³². Es obvio que tal supuesto vale también para las disciplinas semióticas correspondientes; es decir, la *sintaxis* y *semántica lógicas*, en cuanto disciplinas abstractivas parciales de la semiótica, en el sentido de una clarificación «indirecta» —esto es, mediada sobre la construcción de sistemas de reglas ideales— de la argumentación científica o teórico-científica³³, están sujetas, por principio, a complementación e integración mediante una pragmática de la argumentación. Pero esto indica que la *pragmática* tiene que ser una disciplina *filosófica* que trate de las *condiciones subjetivo-intersubjetivas de la comprensión del sentido y de la formación del consenso en la comunidad* —idealmente ilimitada— *de los científicos*. Peirce ya la concibió en este sentido, es decir, como transformación semiótica de la *Crítica de la razón pura*, en la línea de una lógica de la investigación, «normativa» y semiótica³⁴.

Por una parte, Morris y Carnap aceptaron la fundamentación que hizo Peirce de la semiótica como *tridimensionalidad* de la función de los signos («semiosis») y de la ciencia de los signos («semiótica»); pero por otra parte, explicaron su dimensión pragmática como objeto de una disciplina empírica (behaviorista), a cuya disposición se pueden poner explicaciones conceptuales semánticas, en una «pragmática» de nuevo constructiva, «pura y teórica» —y todo esto debido a que, según dicen, la reflexión sobre

32 Cf. mi 'Introducción' a Ch. S. Peirce, *Schriften* II (Frankfurt a.M. 1970).

33 Cf. Y. Bar-Hillel, 'Argumentation in Pragmatic Languages' (en Y. Bar-Hillel, *Aspects of Language*, Jerusalem 1970) especialmente p. 208 s.

34 Cf. mi artículo 'Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der transzendentalen Logik' (en K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1972, Bd. II, p. 157 ss.).

las condiciones subjetivas actuales de la interpretación de los signos no puede expresarse de forma no-contradictoria³⁵. Pero lo que ha de sostenerse siempre en este planteamiento de la pragmática del lenguaje³⁶ es que no pueden tematizarse filosóficamente las «convenciones» que, según Carnap, están a la base de la construcción de sistemas de reglas formalizables sintáctico-semánticamente —y así también de la construcción de explicaciones semánticas de conceptos empírico-pragmáticos. Pues, las convenciones empíricamente relevantes, que hacen posibles las explicaciones lingüístico-formales de conceptos, en el sentido de una pragmática teórica, no pueden constituirse en objeto de una pragmática empírica o de una construcción pragmático-formal. Y, naturalmente, la pragmática del lenguaje, explícitamente prevista por Carnap —en cierto modo semantizada siempre a priori —tampoco puede sustituir las argumentaciones metodológicas que Popper y Albert mantuvieron como necesarias. En el sentido de la transformación semiótica de la filosofía transcendental que hoy se exige y respecto a los presupuestos de la construcción moderna del lenguaje, sobre los que no se reflexiona racionalmente, la función teórico-científica de la pragmática transcendental podría caracterizarse precisamente como la de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de las convenciones. (Se puede encontrar un sucedáneo tácito de dicha reflexión en la lógica analítico-lingüística de la ciencia, proveniente de Carnap, y en la forma de «introducciones» provisionales al lenguaje ordinario, introducciones que están concebidas en sentido estricto en un «paralenguaje» oficialmente no legitimable —a causa de que las proposiciones universales que se emplean son implícitamente autoreferenciales. En mi opinión esa es la herencia del lenguaje—

35 Cf. por ejemplo, Ch. Morris, *Grundlagen der Zeichentheorie* (München 1972) pp. 50 s. y 57 ss.

36 Cf. mi 'Introducción' a Ch. Morris, *Zeichen, Sprache und Verhalten* (Düsseldorf 1973).

«escalera» del *Tractatus* de Wittgenstein, a la que no se puede renunciar en la lógica constructiva del lenguaje y de la ciencia mientras no se reconozca una pragmática transcendental del lenguaje como metadisciplina última ya no formalizable).

En el marco de esta investigación, quisiera ahora probar la concepción indicada, intentando explicar a su luz la cuestión de las *condiciones de posibilidad de una crítica válida intersubjetivamente*, que ya se demostró como necesaria. Esto significa, en el contexto de la problemática actual, que intentaré reconstruir *de modo pragmático-transcendental* mediante recurso a la evidencia la crítica de Albert al postulado clásico de la fundamentación suficiente, y la examinaré críticamente.

De esto resulta, en primer lugar, que el llamado «trilema de Münchhausen» de la fundamentación suficiente sólo se puede deducir lógicamente para «proposiciones» o «sistemas de proposiciones» ordenados axiomáticamente en el sentido de la construcción *sintáctico-semántica* de los denominados «lenguajes formalizados», esto es, abstrayendo previamente la dimensión *pragmática* del uso argumentativo del lenguaje. Dicho de otro modo: sólo cuando 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*, se puede caracterizar sin más el *recurso a la evidencia* —mediado deductivamente— como *interrupción del proceso de fundamentación* y equipararlo al regreso al infinito y al círculo lógico como tercer miembro de un trilema. En efecto, sólo desde el *punto de vista de la abstracción sintáctico-semántica* —que no puede fijar ni mediante diéxis objetiva ni subjetiva (personal) el lenguaje, junto con el conocimiento, al mundo vital («Lebenswelt») — se puede concebir el *sentido del procedimiento de fundamentación* como una *deducción de proposiciones* (sobre estados de cosas) *a partir de proposiciones* (sobre estados de cosas) que no puede interrumpirse por principio. Por el contra-

rio, desde el punto de vista pragmático-transcendental el procedimiento deductivo de la reducción de proposiciones a proposiciones —y en este sentido toda «axiomática» puede considerarse de antemano como un *medio*, ciertamente objetivable, *en el contexto de la fundamentación argumentativa de enunciados afirmados por evidencia de conocimiento*. (En este sentido, la «lógica apodíctica» fundada por Aristóteles no es, de hecho, más que un «Organon» del discurso argumentativo —pero tampoco es menos que eso. Esto significa que la *deducción* lógica de proposiciones a partir de proposiciones no es por sí misma la *fundamentación de la validez del conocimiento* —una absolutización tal del órgano lógico reduciría, trivialmente, el problema de la fundamentación al «trilema de Münchhausen»—, sino que es solamente un momento en el procedimiento argumentativo de fundamentación que se caracteriza mediante evidencia intersubjetiva a priori).

A esto responde la siguiente diferenciación importante, que pasó desapercibida significativamente no sólo a los empiristas lógicos, sino también a K. Popper —al menos en la *Lógica de la investigación*—: Sólo cuando se prescinde definitivamente de la función *interpretativa* pragmático-transcendental del *sujeto de conocimiento y argumentación* —de modo ilegítimo, es decir, en el sentido de una «abstractive fallacy»— y se lo reduce de antemano a *objeto* de la psicología empírica, sólo entonces se puede decir que las proposiciones sólo pueden fundamentarse mediante proposiciones y que las llamadas «proposiciones de observación» o «proposiciones de base» de la ciencia están motivadas, exclusivamente en el sentido de una causación, por *evidencias de experiencia* vividas por el sujeto de conocimiento³⁷. Por el contrario, para una forma de conside-

37 K. Popper escribe en la *Logik der Forschung* (3 ed., Tübingen 1969, p. 71): «Las experiencias ("Erlebnisse") pueden *motivar* decisiones, y por tanto también determinaciones, pero no pueden fundamentar una *proposición* de base como tampoco lo puede hacer un puñetazo sobre la mesa». En la edición en inglés, Popper habla incluso alternativamente de una relación causal y otra motivacional (cf. *Logic of Scientific Discovery*, Lon-

ración pragmático-transcendental, que se sitúa en el punto de vista del sujeto de conocimiento que argumenta —esto es, que no trata de *explicar* desde fuera, sino *entender* desde dentro su «conducta» en la formulación de proposiciones— para esta forma de consideración, la *evidencia*

don 1959, p. 105. Al respecto, críticamente, P. Bernays, 'Reflection on Karl Popper's Epistemology', en *The Critical Approach to Science and Philosophy*, Essays in Honor of Karl Popper, London 1984, p. 38). A. Wellmer observa con razón: «El método del análisis del lenguaje, despreciado por Popper, no es preciso para demostrar como insostenible la idea de una relación motivacional entre la experiencia y su articulación lingüística... El pasa por alto que no sólo las proposiciones experienciales, sino las experiencias mismas trascienden su aquí y ahora respectivo» (*Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt a.M. 1967) p. 156 s.). Sin embargo, Popper no conoce obviamente, al igual que los empiristas lógicos, una alternativa conceptual para la disyunción entre nexos lógicos proposicionales y nexos empírico-psicológicos (externo-causales) motivacionales o entre universales lingüísticos y experiencias individuales prelingüísticas de evidencia. Y bajo este supuesto —nominalista— tiene razón Popper cuando rechaza por psicologistas las «proposiciones protocolarias» qua «protocolos de experiencia» de los neopositivistas (cf. *Logik der Forschung*, cit., p. 61 ss.). Por lo demás, no queda otra cosa que reducir la validez de las «proposiciones de base» a la de «decisiones» de base. Sin embargo, si suponemos que nuestras experiencias evidentes son siempre experiencias *interpretadas* lingüísticamente y por ello trascienden su correspondiente aquí y ahora, entonces hay que pensar que su evidencia no es jamás infalible, en cuanto evidencia *dependiente de interpretación* y, por otra parte, puede y debe funcionar muy bien como *fundamentación interna* del contenido significativo de nuestros juicios experienciales lingüísticamente articulados. Claro que no hay que tratar esas evidencias de experiencia del mismo modo que un psicólogo *explica* las convicciones de una persona mediante *experiencias evidenciales qua causas*, pero sí podemos *remitirnos* en la argumentación —y también en la argumentación crítica— a *evidencias objetivas en la forma de un testimonio subjetivo*. Popper tampoco conoce este concepto de evidencia —presupuesto en la *fenomenología transcendental*—, sino que equipara —como el empirismo lógico, sólo que en el veredicto del psicologismo aún más consecuente— «evidencia» en el sentido de la teoría del conocimiento con *experiencias* o *sentimientos evidenciales* en el sentido de la psicología empírica (cf. op. cit., p. 20 s. y p. 64 ss.), como si no perteneciera a las condiciones, no suficientes, pero sí necesarias de la *evidencia* del conocimiento psicológicamente válida. Si se reduce el *criterio de verdad* (en el sentido de un *indicador* infalible) de la evidencia objetiva (que en cualquier caso tiene que poder ser testificada por un sujeto cognoscente) a un *sentimiento de evidencia* subjetivo aún por tematizar psicológicamente, se produce, obviamente, la necesidad de *sustituir* la idea de *fundamentabilidad objetiva* por la de *revisabilidad* («Überprüfbarkeit») o criticabilidad (cf. Popper, op. cit.). Pero, ¿qué sentido tiene todavía la idea de revisión o crítica? La indicación de que puede evitarse en la práctica un *regressus ad infinitum* mediante «decisiones» no puede ser, sin duda, una respuesta satisfactoria a la pregunta por el sentido positivo de la crítica.

del conocimiento es obviamente un *fundamento* para la formulación de «proposiciones de observación o de base», aunque no sea un fundamento desde el que se puedan deducir esas proposiciones en forma lógica.

A mi parecer, ahí no está implícito necesariamente que las *evidencias de conocimiento* —por ejemplo, percepciones o intuiciones ideales (categoriales)— tengan o puedan ser consideradas como base infalible y suficiente independientemente del lenguaje, esto es, como base intuitiva prelingüística *del sentido y de la verdad* de los enunciados o sistemas de enunciados científicos («teorías»). Esta concepción corresponde, más bien, a las filosofías epistemológicas del «origen» (empiristas o intelectualistas) de la Edad Moderna que, como yo mencioné, no deseo denegar. A mi juicio, y en virtud de los «actos proposicionales» (es decir, de los actos identificadores de «referencia» y «predicación») ³⁸ de los que depende la formación del juicio, las *evidencias de conocimiento* están «entretejidas» de antemano con usos lingüísticos y actividades de los sujetos de conocimiento —en el sentido de la urdimbre («*Verwobenheit*») de conocimiento, uso lingüístico y praxis vital en «juegos lingüísticos» o «formas de vida» cuasi institucionalizados, tal y como lo analizó el Wittgenstein posterior. De no existir esta *urdimbre*, un niño no podría aprender el lenguaje y con él las formas de conducta que están en armonía con la experiencia interpretada. Esto es, no se puede pensar un juego de lenguaje («*Sprach-Spiel*») funcional sin *evidencias experienciales paradigmáticas*. No podríamos hacernos entender si no coincidiéramos siempre en las evidencias experienciales de las que cada cual debe partir. En mi opinión, de esta urdimbre pragmático-transcendental de juegos lingüísticos («*Sprach-Spiel*») de las evidencias de conocimiento posibles se sigue que la fundamentación de la validez del conocimiento no puede ser equiparada a la *deducción lógica de proposicio-*

³⁸ Cf. al respecto J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge 1969) (en alemán: *Sprechakte*, Frankfurt a.M. 1971) Cap. 2.

nes a partir de proposiciones en sistemas axiomatizados, como lo hace la lógica moderna del lenguaje y de la ciencia, ni tampoco al *recurso a evidencias de conciencia intuitivas independientes del lenguaje*, como sugiere la moderna teoría del conocimiento de proveniencia cartesiana. Sino que, más bien, la fundamentación en tanto que lo es de la validez del conocimiento, tiene que apoyarse a un tiempo en las posibles evidencias de conciencia de los sujetos de conocimiento individuales competentes (como representantes autónomos del sujeto de conocimiento transcendental en general) y en las reglas intersubjetivas y a priori de un discurso argumentativo, en cuyo contexto las evidencias de conocimiento, como testimonios subjetivos de validez objetiva, deben llegar a obtener validez intersubjetiva. Está garantizado que esto es necesario y también posible mediante la «urdimbre» —pragmático-transcendental— de evidencias de conocimiento, interpretables en su contenido —«como algo»—, y reglas del uso lingüístico; urdimbre descubierta por Wittgenstein y precisada y concretada especialmente en la urdimbre de actos judicativos, como actos de predicación y referencia, con actos lingüísticos, que explicaron Austin, Strawson y Searle. Según esta concepción, no es posible en absoluto hablar con sentido de «recurso a la evidencia de conocimiento» sin presuponer un discurso lingüístico como contexto de interpretación y coherencia lógica; y tampoco es posible pensar con sentido un discurso de fundamentación pleno de contenido y argumentativo sin la presunción de determinadas evidencias de conocimiento que introducen cada uno de los participantes en el discurso como criterios de verdad regulativos en la formación argumentativa del consenso.

La urdimbre de juegos lingüísticos de evidencias de conocimiento así esbozada, constituye en mi opinión, la explicación pragmático-transcendental de que todas las experiencias científicas estén, como se dice hoy, «impregnadas de teoría» y que las evidencias de conocimiento que

se incluyen en las «proposiciones de base» sean más o menos dependientes de las teorías que hay que comprobar o falsear —o también de teorías alternativas³⁹.

Ahora bien, de acuerdo con Albert, se podría objetar que el tratamiento del problema de la *fundamentación suficiente mediante evidencia de conocimiento* parte de una explicación inadecuada —es decir, ingenua— del concepto de «evidencia» o «fundamentación». Podría decirse que la *fundamentación mediante evidencia*, en el sentido del racionalismo clásico, es *fundamentación última mediante algo definitivamente seguro*, es decir, *indudable*; que la búsqueda metódica de la verdad es inconciliable con eso, porque ella no puede reconocer —según el principio del «falibilismo»— ninguna certeza definitivamente válida e indubitable. Consideremos más detalladamente este argumento y para ello comencemos con el dicho de Albert, según el cual «en realidad se puede dudar fundamentalmente de todo».

3. ¿CONTRADICE EL PRINCIPIO DEL FALIBILISMO A LA SUPOSICION DE EVIDENCIA INDUDABLE?

El principio del «falibilismo»⁴⁰ —establecido por primera vez por Ch. S. Peirce, según mis conocimientos— designa de hecho un presupuesto indispensable de la metodología de las ciencias empíricas —presupuesto que di-

³⁹ No puedo entrar aquí en las consecuencias teórico-científicas que resultan de la idea de la *urdimbre de juego lingüístico de las evidencias experienciales*. Pero indicaré lo siguiente: Si las evidencias experienciales no pueden ser consideradas como base de libre interpretación de la validez intersubjetiva del conocimiento, tampoco puede entenderse su «urdimbre de juego lingüístico como dependencia unívoca del uso lingüístico teóricamente precisado. Esta consecuencia, que la saca especialmente Feyerabend siguiendo a Th. Kuhn conduce a un relativismo de teorías o de juegos lingüísticos al que K. Popper ha caracterizado, con razón, como «myth of the frameworks». No sólo existen «juegos lingüísticos», sino que en todos ellos se encuentra el *juego lingüístico transcendental de la comunidad ilimitada de comunicación*.

⁴⁰ Cf. mi edición de Ch. S. Peirce, *Schriften I und II* (Frankfurt a.M. 1967 y 1970), índice de materias.

ferencia, según su idea, las ciencias empíricas de la Edad Moderna de la ciencia filosófica fundamentada en la visión de la esencia en el sentido de Platón, del Idealismo alemán e incluso de E. Husserl. Pero, ¿no presupone precisamente esta distinción —al igual que el conocimiento al que apela Albert en la diferencia entre búsqueda de evidencia y búsqueda de verdad (o entre criticismo y racionalismo fundamentador)— una visión evidente de la esencia en el sentido del conocimiento filosófico?

A pesar de ello, no pretendo hacer valer esta pregunta retórica como contraargumento definitivo frente al «racionalismo pancrítico» (Bartley), sino admitir que el principio del «falibilismo» hay que aplicarlo —en un sentido que está aún por explicar— a los puntos de vista de las ciencias formales (lógica y matemática) y de la filosofía trascendental. Sin embargo, como compensación por esta concesión, quisiera apelar al carácter metodológicamente indispensable de la *evidencia*, en el sentido de una *certeza indubitable*, aun para las ciencias empíricas —de un modo igualmente por explicar—. Quisiera aclarar el sentido de esta tesis apoyándome en un dicho de Albert, según el cual, «en realidad se puede dudar fundamentalmente de todo»⁴¹. La circunstancia, históricamente notable, de que el fundador del principio del «falibilismo», Ch. S. Peirce, polemizara con Descartes con el argumento de que no se puede dudar de todo a menos que la duda desemboque en un «paper doubt» vacía de contenido, indica la dificultad que se oculta en aquella frase —que los filósofos han pronunciado frecuentemente a la ligera⁴². Precisamente en la ciencia empírica, una duda razonable («sinnvoll») supone, según Peirce, que no se dude de todo, sino que parta de convicciones que se consideran ciertas y que se aceptan como criterio para lo que hay que dudar y para las nuevas evidencias que en principio se consideran como posibles.

41 Albert, op. cit., p. 14.

42 Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, V, §§ 265 y 376.

En el Wittgenstein posterior se encuentran argumentos crítico-significativos muy parecidos⁴³. Así, en la colección de aforismos «Sobre la certeza», n. 115, se dice: «Quien pretenda dudar de todo, no llegará nunca a la duda. El propio juego del dudar ya presupone la certeza». Con otras palabras: Como juego lingüístico pleno de sentido, el dudar —y por lo tanto también la crítica en el sentido de Popper y Albert— no se puede explicar sin presuponer, a la vez, certeza indubitable. Y Wittgenstein generaliza y radicaliza este punto de vista, aún más en el aforismo n. 114: «Quien no está cierto de algún hecho, tampoco puede estar cierto del sentido de sus palabras»⁴⁴. Con otras palabras: cualquier juego lingüístico que funcione —toda comprensión de sentido— presupone que los participantes en la comunicación, que han tenido que aprender el lenguaje al mismo tiempo que aprendieron una orientación en el mundo eficaz, tienen por ciertos numerosos hechos («Sachverhalte»). (En forma concisa: las convicciones de las que no se puede dudar o que no se pueden corregir —se trate de principios o de hechos contingentes— hacen las veces de «muestras» o de «paradigmas» del uso lingüístico pleno de sentido⁴⁵. Así, por ejemplo, la convicción de que la

43 La indicación de los pasajes siguientes de Wittgenstein la debo en parte a un trabajo de Dieter Mans.

44 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit* (Frankfurt a.M. 1970) p. 39.

45 Cf. por ejemplo, L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, § 50: «No se puede afirmar de una cosa que tiene 1 metro de largo, ni tampoco que no tiene 1 metro de largo, y ése es el metro original de París.—Pero con ello, no le hemos atribuido a él ninguna propiedad especial, sino que sólo hemos caracterizado su papel peculiar en el juego de medir con la unidad métrica.—Si imaginamos que de igual modo que el metro originario también se conserva en París una muestra de los colores, entonces explicaríamos que "sepia" es el color del sepia originario que se conserva allí protegido contra el aire... Esta muestra es un instrumento del lenguaje con la que nosotros hacemos afirmaciones sobre los colores... Lo que, aparentemente, debe haber, pertenece al lenguaje. En nuestro juego hay un paradigma; algo con lo que es comparado». Además I, § 300: «Al juego lingüístico con las palabras "él tiene dolor" pertenece —podría decirse— no sólo la imagen del comportamiento, sino también la imagen del dolor. O, no sólo el paradigma del comportamiento, sino también el del dolor». En las *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (Oxford 1956, p. 30 s.), con clara referencia a las convicciones ciertas a priori, se dice: «¿De dónde que la percepción "blanco es más claro que

tierra es una esfera que rota sobre sí misma y alrededor del sol es un «paradigma» de juego lingüístico («Sprachspiel-Paradigma») para nuestros posibles problemas plenos de sentido en aeronáutica y meteorología; y la convicción de que hay un mundo exterior «fuera» de la conciencia es un «paradigma» de juego lingüístico para la pregunta crítica de si algo es real o se apoya en la imaginación, ilusión, alucinación o en algo semejante).

De aquí parece seguirse que la *fundamentación* en la vida cotidiana y en la ciencia tiene que reducirse (también) a la *evidencia* presupuesta en el juego lingüístico *respectivo*. El «recurso a la evidencia» no puede equipararse, en este sentido al menos, al «recurso a un dogma» o al «recurso a una decisión arbitraria»; pues también la *crítica* misma tiene que estar *fundamentada* al menos virtualmente —como crítica plena de sentido en el marco de un juego lingüístico—, es decir, también ella tiene que poder reducirse, en principio, a la *evidencia*. Dicho de otro modo: la crítica no puede ser —como da la impresión en Bartley y Albert— la *instancia última autosuficiente* de la argumentación racional: tiene que presuponer, a su vez, un *marco pragmático-transcendental* —un juego lingüístico pleno de sentido— en el que, en principio, los posibles argumentos críticos y las posibles fundamentaciones por recurso a la evidencia «paradigmática» se correspondan mutuamente. Esto es lo que parece constituir, en cierto modo, la estructura *esencial* de la *institución* del *argumentar*. Wittgenstein parece opinar precisamente así cuando escribe: «Todo examen, todo corroborar e invalidar una hipótesis sucede ya en el interior de un sistema. Y ciertamente ese sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y du-

negro" diga algo sobre la esencia de ambos colores?—...¿No es más bien así: la imagen de una mancha negra y de otra blanca nos sirve *simultáneamente* como paradigma de aquello que entendemos por más claro y más oscuro y como paradigma de "blanco" y de "negro"?... Se ha producido en nuestro lenguaje aquel enlace, un enlace de paradigmas y de nombres. Y nuestra proposición es intemporal porque sólo expresa el enlace de las palabras "blanco", "negro" y "más claro" con un paradigma».

doso de todos nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de aquello que llamamos un argumento. El sistema no es tanto el punto de arranque como el elemento vital de los argumentos»⁴⁶.

A través de esta argumentación *critico-significativa*, procedente de Peirce y de Wittgenstein, se muestran indudablemente como insostenibles numerosas tesis programáticas, imprudentes o exageradas del «racionalismo pan-crítico», cuyo origen está en Bartley y Albert. Entre estas tesis está, por ejemplo, la equiparación indiferenciada entre la *fundamentación suficiente mediante recurso a la evidencia* y el *recurso a un dogma* o a una decisión arbitraria, así como la propuesta de poner «en lugar de la idea de fundamentación, la idea de un examen crítico». El modo de hablar de los «racionalistas críticos» sugiere, en no pocas ocasiones, el confusionismo de la anarquía de la crítica por la crítica, de la razón crítica sin *criterio* para criticar.

A pesar de todo no puede finalizarse aún la discusión en este punto; (me) parece que lo más relevante del «racionalismo crítico» no se ha comprendido realmente todavía. Esto se debe a que aún no se ha aclarado el sentido del principio del «falibilismo», que —como ya se dijo— Peirce sostuvo también. Intentémoslo en un segundo envite.

En su discusión con Descartes, Peirce aclara que en la ciencia no se tiene que poder dudar *de todo a la vez* —por ejemplo, de la existencia de un mundo real exterior en su conjunto⁴⁷— pero sí se puede dudar *virtualmente de todo*, es decir, *de cada cosa* considerada como evidente

46 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, aforismo 105, op. cit., p. 36.

47 También puede mostrarse muy bellamente desde el Wittgenstein posterior que no se puede dudar con sentido de la *totalidad del mundo real exterior*: Por ejemplo, no se puede argumentar razonablemente con Descartes que *todo* lo que vale como real sea, al fin, *simplemente mi sueño* (o que esté *simplemente en la conciencia*); pues, la expresión «simplemente en mi sueño» (o «simplemente en la conciencia») sólo tiene sentido en el marco de un juego lingüístico en el que se presupone como *paradigma* que no *todo* lo que vale como real es simplemente un sueño o está simplemente en la conciencia.

—por ejemplo, en determinadas circunstancias, de la realidad de cada estado de cosas considerado como perteneciente al mundo exterior real—. Esta *duda virtualmente* universal —que corresponde, obviamente, en Peirce al principio del «falibilismo»— parece tenerla también Albert a la vista cuando escribe: «Un *criticismo consecuente* que no admite dogmas de ninguna clase, envuelve ... necesariamente un falibilismo en relación a toda instancia posible» y «no hay ninguna solución para un problema ni ninguna instancia competente para la resolución de determinados problemas que tenga que sustraerse a la crítica necesariamente y de antemano»⁴⁸.

Pero entonces, ¿cómo se puede hacer compatible este postulado del «falibilismo» con el punto de vista crítico-significativo de Peirce y Wittgenstein, según el cual toda duda y toda crítica tienen que poder fundamentarse *en principio* suficientemente —es decir, como parte constitutiva de un juego científico de argumentación pleno de sentido— mediante una *evidencia* presupuesta como *indubitabile*?

El propio Peirce tuvo grandes dificultades para poner en consonancia su «falibilismo» con su «pragmatismo» de la certeza, en el sentido del «critical commonsense» y apenas si lo logró suficientemente⁴⁹. Me parece que los principios así confrontados pueden pensarse como consistentes cuando y sólo cuando se diferencie entre el grado de reflexión de juegos lingüísticos científicos y precientíficos por una parte, y por otra el grado de una reflexión pragmático-transcendental sobre la estructura de los juegos lingüísticos en general. (En mi opinión, no se trata de una distinción repetible a discreción entre los grados de reflexión en el sentido de la psicología o de la jerarquía formal de los metalenguajes de la metalógica, sino de una diferenciación que, en lo posible, debe separar unívoca-

48 Albert, op. cit., p. 36.

49 Cf. al respecto mi 'Introducción' a Ch. S. Peirce, *Schriften I* (Frankfurt a.M. 1967) p. 123 ss.

mente y de forma siempre reconocible la *pretensión de universalidad, implícitamente autorreflexiva*, de los enunciados filosóficos, frente a la pretensión de validez individual o empírico-general de los enunciados no filosóficos⁵⁰.

Desde el *punto de vista filosófico de la reflexión* se puede afirmar en relación a cualquier juego lingüístico en general —incluyendo el filosófico—, que *en su marco*, la duda y la crítica sólo tienen pleno sentido en el supuesto de que puedan fundamentarse suficientemente mediante el recurso a una *evidencia paradigmática indubitable*. Pero, al tiempo, se puede formular en este nivel de *reflexión* una restricción falibilista, como duda virtualmente universal respecto a las evidencias paradigmáticas de todos los juegos lingüísticos posibles —a excepción del juego lingüístico filosófico de la duda—. Con esta duda se ponen virtualmente fuera de función —como en un experimento mental— los juegos lingüísticos correspondientes. Pues todos los juegos lingüísticos se mantienen o caen —según la concepción de Wittgenstein sobre la que se apoya Th. Kuhn en su análisis de las «revoluciones científicas»— junto con sus *evidencias paradigmáticas*. Con todo, la duda metacientífica virtualmente universal no es un «paper doubt», en el sentido de Peirce. Pero ello depende de que la restricción falibilista no formule todavía la pretensión de poner en duda un enunciado de la ciencia empírica por motivos empíricos, sino que sólo abra o mantenga abierta esa posibilidad. El mero abrir o mantener abierta

50 Una teoría —un «modelo simbólico»— de la reflexión, formalizable en el sentido de la lógica analítica de la ciencia, no puede darse, como ha demostrado G. Frey contra las pretensiones de una objetivación total y de una simulación cibernética correspondiente de la conciencia humana (cf. G. Frey, *Sprache-Ausdruck des Bewusstseins*, Stuttgart 1965, p. 37 ss., y del mismo autor: 'Sind bewusstseinsanalogue Maschinem möglich?', en *Studium Generale*, Jg. 19, 1966, pp. 191-200). Pero precisamente esta concepción muestra que hay un saber filosófico-transcendental sobre la diferencia básica entre cada grado imaginable de la jerarquía de los metalenguajes y el grado de reflexión de las proposiciones filosóficas —un saber que puede explicarse de manera teórico-filosófica. Cf. al respecto la explicación de la «autoestratificación» del espíritu y del lenguaje en Th. Litt: *Denken und Sein* (Stuttgart 1948).

la posibilidad de una duda fundada, esto es, de una crítica fundada, en el nivel de reflexión metacientífico, no está vacío de contenido, puesto que fundamenta el *postulado metodológico* del ensayo virtualmente universal de una crítica fundada.

Bien se puede decir que este argumento pone de relieve el buen sentido, relevante para la teoría de la ciencia, del principio del «falibilismo», procedente de Peirce y de Popper. Pero al mismo tiempo, nuestro argumento está en consonancia con la concepción *crítico-significativa* y pragmático-transcendental de Peirce y Wittgenstein acerca de que la duda y la crítica, en el marco de un posible juego argumentativo, presuponen ya la *fundamentación mediante evidencia fácticamente indubitable* (¡y mediante la espera de una posible evidencia!) como condición de su posibilidad. A pesar de todo hay que preguntarse, en mi opinión, por el motivo de que —según lo ya dicho— sigan teniendo vigencia tanto el principio del *falibilismo*, en el sentido de un principio de crítica virtualmente universal, como también el *principio de fundamentación suficiente de la duda y la crítica mediante recurso a la evidencia*. En efecto, no es obvio de ningún modo, sino extraordinariamente importante filosóficamente, el que por un lado toda evidencia sobre la que se fundamenta una doctrina científica pueda y deba ser puesta en duda y criticada, mientras que por otro lado toda duda y toda crítica tengan que recurrir a la evidencia indubitable y tengan que ser fundamentadas suficientemente en este sentido. Una respuesta satisfactoria a la cuestión que se plantea aquí exige ni más ni menos que una adecuada distinción y mediación *pragmático-transcendental* entre la *filosofía epistemológica del origen* de la Edad Moderna y la *filosofía analítica del lenguaje* del siglo xx.

Pero esto sí me parece estar claro: si la *filosofía epistemológica del origen* (de proveniencia empírica o apriórica) tuviera razón en su exigencia de reducir la *validez intersubjetiva* de la verdad en el conocimiento a (cual-

quier) *evidencia de conciencia*, entonces no se podría entender de qué modo pueden ser criticadas o puestas en duda en general las convicciones evidentes. Por otra parte, si la *lógica de la ciencia*, orientada *semánticamente* (analítico-proposicional), tuviera razón al suponer que las proposiciones sólo pueden fundamentarse mediante proposiciones y que las evidencias extralingüísticas de conciencia sólo debieran considerarse como motivos externos y casualmente efectivos para establecer convencionalmente proposiciones de base, en este caso, la concepción de que la crítica presupone siempre una posible fundamentación por evidencia sería incomprensible. Sólo me parece posible solucionar este dilema bajo el supuesto (pragmático-transcendental) de que la *evidencia de conciencia* y la *validez intersubjetiva de argumentos formulados lingüísticamente* no son, por una parte, instancias de la problemática de la verdad que se puedan reducir una a la otra; pero por otra parte, tales instancias están siempre entretrejidas en juegos lingüísticos de un modo peculiar. Tratemos de explicar más exactamente esta afirmación:

En primer lugar, la *evidencia de conciencia para mí* (sea en el sentido de una *intuición empírica* o en el de una *intuición ideal o categorial*) no puede ser equiparada, en principio, a la validez intersubjetiva de argumentos, frente a la concepción de la teoría del conocimiento moderna desde Descartes hasta Husserl. La razón de ello se encuentra en la función mediadora del lenguaje, pasada por alto desde Descartes hasta Husserl, como condición de posibilidad transcendental de una *interpretación válida intersubjetivamente* del mundo. Una consecuencia de esta función mediadora parece ser que los juicios de percepción están sujetos a la posible *crítica* en el sentido de una posible *re-interpretación* de las evidencias perceptivas indubitables en sí, en la medida en que tales juicios poseen un contenido enunciativo comunicable objetivamente y que trasciende *interpretativamente* los datos subjetivos de los sentidos en los que se apoyan. (Por lo demás, Kant

postuló formas de enlace prelingüísticas y esquemas para toda «conciencia en general» para la *objetividad* e *intersubjetividad* de los «juicios de experiencia» en tanto que éstos trascienden a priori las evidencias perceptivas meramente subjetivas; y la moderna «epistemología genética» de Piaget parece confirmar este postulado empírico-psicológico. Pero, en primer lugar, estas condiciones de conciencia postuladas por Kant como condiciones de posibilidad de la validez objetiva del conocimiento no pueden fundamentar inmediatamente, como el propio Kant sabía, la validez de los conocimientos *empíricos* de la ciencia; y en segundo lugar, desde la perspectiva de una pragmática trascendental del lenguaje hay que exigir que las *proposiciones sintéticas a priori*, evidentes para Kant e incluso para Husserl —por ejemplo, los axiomas de la geometría euclidiana o las proposiciones husserlianas sobre la simultaneidad, evidente a priori, con que se dan color y extensión— sólo pueden ser principios de la ciencia válidos intersubjetivamente, dado que hacen las veces de *evidencias paradigmáticas de la argumentación* en determinados juegos lingüísticos, con base en convenciones tácitas. En mi opinión, mediante esta distinción y conexión de puntos de vista gnoseológicos y pragmático-lingüísticos es posible poner en cuestión la validez intersubjetiva de los principios teóricos correspondientes —como los de la física clásica— sobre la base de una *re-interpretación* de la experiencia mediante teorías con mayor capacidad explicativa. Y esto a pesar del reconocimiento de ciertos *enlaces de la representación, evidentes a priori*, como condiciones de posibilidad subjetivas de la experiencia primaria —en el sentido aproximado de las «formas de la intuición» y de las categorías esquematizadas de Kant). A mi juicio, una pragmática trascendental *del lenguaje* conduce a la siguiente consecuencia *contraria a la teoría de la evidencia*: la respuesta a la pregunta por la *validez intersubjetiva* del conocimiento ya no puede darse mediante el recurso a la *evidencia de conciencia* por

parte de los sujetos de conocimiento individuales (incluso cuando se trate de una evidencia a priori para cada «conciencia en general»), sino que ha de darse primariamente mediante la formación de *consenso* sobre la base de un *discurso argumentativo* en la «comunidad de interpretación» de los científicos (Peirce, Royce) ⁵¹.

En segundo lugar, al hablar de la posible y necesaria elevación de las evidencias de conciencia a *evidencias paradigmáticas* de la argumentación en el marco de juegos lingüísticos, se muestra que la formación de consenso en la comunidad de interpretación de los científicos, con base en el discurso argumentativo, no puede ser pensada en modo alguno sin un recurso epistemológico a *evidencias de conocimiento*. Así por ejemplo, es claro que también las *re-interpretaciones* de nuestra experiencia primaria por medio de teorías físicas con mayor capacidad explicativa tienen que recurrir a su vez a una *fundamentación suficiente mediante recurso a evidencias paradigmáticas de juegos lingüísticos*. Estas, en cuanto teorías científicas, no precisan poseer el carácter de evidencias intuitivas inmediatas de la experiencia primaria. Por ejemplo, en el caso del espacio de Riemann, anticipado en la teoría de la relatividad general, se presupone, obviamente en el sentido del espacio intuitivo, una evidencia paradigmática de juego lingüístico que no se puede demostrar como evidente. En este caso, la comprobación empírica de la teoría física tiene que efectuarse mediante instrumentos de medida que presuponen, en su funcionamiento y construcción, las evidencias supuestas en el juego lingüístico «protofísico» de la geometría euclidiana en lo que atañe a la intuición ideal del espacio. En mi opinión, este ejemplo es adecuado para

51 Cf. mi artículo 'Szientismus oder transzendentalen Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus', en *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift für H. G. Gadamer, hrsg. R. Bubner u.a. (Tübingen 1970), Bd. I; ahora también en K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, cit., Bd. II.—Cf. al respecto la explicación de una teoría del «discurso» y «consenso» de la verdad que ha propuesto J. Habermas en 'Wahrheitstheorien' (en *Wirklichkeit und Reflexion*, Festschrift für W. Schulz (Pfullingen 1974) pp. 211-65.

dilucidar el *nexo de unión*, necesario a priori, entre la *argumentación referida al discurso* y (la fundamentación suficiente mediante) el *recurso a evidencias de conocimiento* que no es contemplada por la lógica de la ciencia (analítico-proposicional) y orientada semánticamente: aunque la evidencia de conciencia de cada cual no garantiza por sí la validez intersubjetiva del conocimiento, la *fundamentación argumentativa de la validez* debe remitir finalmente a tal *evidencia* en un juego lingüístico científico; y dicha evidencia tiene que poder comprobarse, en principio por cada uno de los miembros de la comunidad de interpretación, en último término mediante las evidencias de conciencia —empíricas o a priori— que les sean posibles a cada uno de ellos. (Aquí hay que señalar especialmente que la *evidencia paradigmática* que debe sustentar a la crítica y a la duda, en el marco de un juego lingüístico, según Wittgenstein, todavía no es idéntica a la *evidencia de conocimiento comprobada*, sino que, más bien, puede y debe recurrir inmediatamente a *convenciones*, dado que sin su mediación no puede, en absoluto, desempeñar la función de *evidencia paradigmática* de juego lingüístico, tal y como hemos objetado desde Wittgenstein contra Kant y contra Husserl. Pero las convenciones paradigmáticas de evidencia no pueden ser reducidas, como tales, a *decisiones arbitrarias*, sino que tienen que poder fundamentarse —tan indirectamente como se quiera, por ejemplo mediante la comprobación empírica de las teorías que se apoyan en ellas— como evidencias de argumentación respecto a aquellas evidencias que se pueden demostrar como interpretaciones plausibles de evidencia de conciencia —empírica o a priori. A la circunstancia de que las evidencias de conciencia obtienen *validez intersubjetiva sólo en cuanto paradigmas de juegos lingüísticos reconocidos públicamente*, corresponde en la perspectiva de la pragmática transcendental del lenguaje la *necesidad de un recurso argumentativo de fundamentación a la evidencia de conocimiento*).

Sin embargo, en la mediación pragmático-transcenden-

tal entre la filosofía de la conciencia y la analítica del lenguaje no se pretende descubrir aún, en modo alguno, un argumento en favor de la *fundamentación última*. Más bien, la fundamentación del principio del «falibilismo» parece haber demostrado que todas las evidencias de conocimiento indubitables deben ser consideradas como *relativas a determinados juegos lingüísticos* que pueden ser trascendidos, en principio, mediante *reflexión crítica*. En el nivel de *reflexión sobre la validez* parece, pues, que el *principio de la crítica* (progresiva) puede asegurar una superioridad básica frente al *principio de fundamentación suficiente mediante recurso a la evidencia*. En principio deben considerarse como *revisables* las evidencias presueltas en los juegos lingüísticos particulares de la argumentación; pero aunque la *crítica permanente* suponga en cada contexto particular un recurso a la evidencia, retiene —según parece— la última palabra sobre el *nivel de reflexión de la filosofía* que trasciende todos los juegos lingüísticos particulares.

En este lugar, sin embargo, hay que pensar en la circunstancia de que el que la crítica parezca retener la última palabra sobre el *nivel* (metacientífico) *de reflexión de la filosofía* se fundamenta obviamente en que hay algo así como un juego lingüístico *filosófico* en cuyo marco se puede hablar de antemano *con pretensión de validez universal* sobre todos los juegos lingüísticos. (Por cierto que Wittgenstein intentó minimizar esta circunstancia con su tesis de la mera « semejanza » de familia de los « juegos » (del lenguaje) ⁵²; y el enfoque principal de la lógica analítico-lingüística de la ciencia jurada sobre los nombres de B. Russell, R. Carnap y A. Tarski, tiene reparos fundamentales contra la implícita auto-referencialidad de la pretensión de validez universal del discurso filosófico —reparos que, por lo demás, no pueden articularse con pretensión de validez universal más que en contradicción consigo mismos, desde

52 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, § 65 ss.

la teoría semántica de los tipos de B. Russell⁵³. —Pero con respecto al «racionalismo crítico» de los popperianos es indiscutible que su *tesis de la sustitución del postulado de fundamentación suficiente por el principio de la crítica* sólo puede fundarse sobre la pretensión de validez universal a priori de la argumentación filosófica). Pero aquí se abre de inmediato la perspectiva hacia un *nuevo problema de fundamentación* que incluye el recurso a aquellas evidencias que no pueden ponerse en duda y criticarse, por lo menos de la misma manera que las evidencias paradigmáticas de los juegos lingüísticos que pueden ser considerados de antemano por la filosofía como revisables y, de este modo, pueden trascenderse. A la circunstancia que parecía hablar en favor de la superioridad última de la crítica —es decir, que la *reflexión filosófica* puede y debe entender como básicamente revisables todas las evidencias paradigmáticas de juegos lingüísticos particulares— corresponde ahora la circunstancia de que el propio *juego lingüístico filosófico* tiene que poder recurrir a evidencias que en principio no se pueden equiparar a ninguno de los paradigmas de juego lingüístico revisables empíricamente. Y esta situación parece más bien hablar en favor de la superioridad de la *fundamentación última* que del *principio de crítica permanente*.

4. LA FUNDAMENTACION FILOSOFICA ULTIMA
 MEDIANTE REFLEXION PRAGMATICO-TRANSCENDENTAL
 SOBRE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD
 DE LA VALIDEZ INTERSUBJETIVA
 DE LA ARGUMENTACION FILOSOFICA

Antes de intentar mostrar, en una última tentativa, la indubitabilidad de ciertas evidencias paradigmáticas del

53 Cf. M. Black, 'Russell's Philosophy of Language', en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (Evanston, Ill, 1944) pp. 227-55; así como antes, p. 61, sobre las introducciones «paralingüísticas» de una filosofía que se concibe a sí misma desde el paradigma de la semántica constructiva.

juego lingüístico de la argumentación filosófica, quisiera aclarar previamente que, y en qué modo, debe aplicarse el *principio del falibilismo* también a los argumentos filosóficos.

En primer lugar quisiera indicar que las propias deducciones lógico-matemáticas —dicho trivialmente— son fallibles, en tanto que —consideradas respecto a su dimensión pragmática como operaciones de seres humanos finitos— pueden efectuarse erróneamente. Aún más importante que esta concesión pragmático-empírica es el punto de vista pragmático-transcendental de que la demostrabilidad metalógica o metamatemática de la no-contradicción de los sistemas axiomáticos lógico-matemáticos es fundamentalmente incompleta. Anteriormente pusimos de relieve esta circunstancia, siguiendo a H. Lenk, como un aspecto del «trilema de Münchhausen» para la fundamentación deductiva última, pero indicamos al mismo tiempo que, por ese hecho, el problema *filosófico* de la fundamentación última queda más bien planteado que reducido ad absurdum. Así pues, en el contexto actual tenemos que reivindicar el *conocimiento de la radical* («prinzipielle») *imperfeción de toda demostración de la no-contradicción ya como conocimiento filosófico-transcendental reflexivo* sobre las condiciones de posibilidad y los límites de la objetivación de argumentos en sistemas lingüísticos axiomatizados y formalizados. Y es difícil de imaginar cómo debería poderse revisar en su núcleo filosófico-transcendental esta concepción de una crítica de la razón ampliada. Por lo demás, no se sabe nunca definitivamente qué es lo que pertenece al núcleo filosófico transcendental y qué —debido a los progresos de la metamatemática o de la metalógica— al complejo revisable de los resultados. Entre tanto, la interpretación pragmático-transcendental de los resultados de la metalógica o de la metamatemática pueden proporcionar un indicio sobre la situación del problema de la filosofía transcendental, situación modificada respecto a Kant: la pretensión kantiana de la perfección definitiva de un «sistema de la

razón pura» no puede sostenerse aquí; más bien se trata de un descubrimiento progresivo-reflexivo de horizontes transcendentales que se ensanchan en la medida en que también se amplía el conocimiento humano, al que hay que preguntar por sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, de estas reflexiones no se sigue, de ningún modo, que el principio del «falibilismo» y el de una *crítica* virtualmente *universal*, derivado de aquél, puedan sustituir o reducir al absurdo el *postulado de la fundamentación última filosófico-transcendental*.

Que eso es imposible se deduce del hecho de que la *autoaplicación* del principio del «falibilismo» conduce, obviamente, a una paradoja, análoga a la del «mentiroso»: si el principio del «falibilismo» es falible, entonces en ese sentido precisamente no es falible y viceversa. Ahora bien, esta autoaplicación del principio del «falibilismo» no puede ser rechazada como un sin sentido por los representantes del «racionalismo crítico»; pues, han sido precisamente ellos los que han absolutizado el principio metodológico del «falibilismo», originariamente referido a las ciencias empíricas. De aquí se sigue, en mi opinión con toda la claridad deseable, que el «racionalismo pancrítico» representa un punto de vista insostenible —o al menos, una exageración. Obviamente, el *principio del «falibilismo»* o *el de crítica* que se deriva de él sólo pueden tener pleno sentido y validez cuando ésta se limita de antemano de modo que, al menos aquella evidencia filosófica sobre la que ellos mismos se tienen que fundamentar, quede excluida de la posible crítica. Pero con ello, la *dimensión pragmático-transcendental de las condiciones de posibilidad no criticables de una crítica y autocrítica filosóficas intersubjetivamente válidas* se abre de forma suficientemente radical: ¿qué pertenece a estas condiciones? —A mi juicio, en esta cuestión se concentra el problema de la fundamentación filosófica última.

Con la afortunada *autocrítica* del «racionalismo pancrítico» realizada por su fundador W. W. Bartley, se puede justificar de manera interesante que el principio del «racio-

nalismo pancrítico» no pertenece a las condiciones de posibilidad no-críticas de la crítica filosófica. En efecto, Bartley comprobó que la *lógica* «no puede pertenecer a aquella totalidad que debe ser sometida a examen», dado que, «el ejercicio de la discusión crítica y la lógica están inseparablemente unidos»⁵⁴. Hans Lenk precisó, en su confrontación crítica con Bartley y Albert, la posición de aquél diciendo que «por lo menos algunas reglas lógicas están exentas fundamentalmente de la revisión racional»⁵⁵. Aun me parece más interesante la indicación de Hans Lenk de que las reglas mencionadas de una lógica mínima están exentas a priori de crítica, porque están unidas «analíticamente» con la (idea de) institución de la propia crítica⁵⁶. De este modo —así me lo parece— se descubrió, y no precisamente por el camino metódico de la *deducción lógico-formal* de los principios, sino por el de la *reflexión pragmático-transcendental* sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación crítica, se descubrió, pues, aquél «juego lingüístico transcendental» como «institución de la crítica» para el cual es válida en sentido enfático la concepción del último Wittgenstein: de que es como un «sistema... a cuya esencia pertenece lo que llamamos argumento», es por decirlo así, «como el elemento vital de los argumentos»⁵⁷.

El descubrimiento pragmático-transcendental de este sistema de la argumentación se muestra como *fundamentación filosófica última por un camino no deductivo*, en cuanto que sus *evidencias paradigmáticas* son exactamente aquellas que *ni se pueden poner en cuestión por la crítica sin autocontradecirse, ni se pueden fundamentar deductivamente sin presuponerse a sí mismas*. La discusión del problema de la fundamentación última, que hoy se orienta usualmente hacia sistemas axiomáticos de la lógica, acostumbra a intepretar esta situación de otro modo: las evidencias últimas no pueden ni ser cuestionadas sin *autocon-*

54 W. W. Bartley, *Flucht ins Engagement* (München 1984) p. 180 ss.

55 H. Lenk, op. cit., p. 105 s.

56 H. Lenk, op. cit., p. 107.

57 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, aforismo 105, cf. antes n. 45.

tradición, ni ser fundamentadas sin *petitio principii*. Según esto —así se dice— la *fundamentación última* tendría que ser sustituida por una *decisión última* —más o menos en el sentido de la confianza en sí misma de la razón frente al escepticismo⁵⁸ (así, por ejemplo W. Stegmüller) o en el sentido de la pertenencia a la institución de la discusión crítica frente al oscurantismo (como, por ejemplo, K. Popper⁵⁹). (Esta «solución» del problema de la fundamentación última vuelve a corresponderse abiertamente al «trilema de Münchhausen» de la fundamentación última, deducido en forma puramente lógica según el sentido de Albert. Pero para ello se ha de prescindir de que W. Stegmüller no entiende el «recurso a la evidencia» como «recurso a un dogma», sino como una necesidad de todo filosofar que no puede cuestionarse sin *autocontradicción* y cuya satisfacción no puede demostrarse, ciertamente, sin *petitio principii*).

Sin embargo, a la luz de nuestra reflexión pragmático-transcendental, la valoración del estado del problema presupuesta aquí se muestra de nuevo como una *absolutización* (ilegítima) de la *objetivación* y *enajenación* (*alienación*) de la *argumentación*, *presupuestas juntamente con el método axiomático, en proposiciones y sistemas de proposiciones interpretados de forma sintáctico-semántica, en cuyo análisis se abstrae continuamente la dimensión pragmático-transcendental —autorreflexiva— del sujeto de la argumentación*. Pero la semántica lógica de proposiciones y sistemas proposicionales sólo puede proporcionar —como ya vio Y. Barhillel⁶⁰— una clarificación «indirecta» de la argumentación en el lenguaje ordinario, integrado principalmente de modo pragmático, es decir, una clarificación sobre la base de la abstracción de la dimensión pragmática que debe anularse fundamentalmente si es que se ha de rescatar el sentido de los sistemas exiomáticos para la argumen-

58 W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, 2 ed. (Heidelberg-New York 1969) p. 169.

59 Así K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (Bern 1958) t. 2, p. 110 s.

60 Cf. antes nota 33.

tación. Por eso me parece que la limitación del concepto de *fundamentación última* en el sentido de la *deducción de proposiciones a partir de proposiciones* (o en el sentido de la prueba metalógica de la no-contradicción) descansa, en definitiva, sobre una «abstractive fallacy» —dicho con mayor precisión: sobre aquella «abstractive fallacy» que está a la base de la totalidad de la lógica de la ciencia en nuestra época, orientada de forma puramente *semántico-sintáctica*, en la medida en que remite la dimensión pragmática no formalizable de la argumentación a la competencia de la psicología empírica —por ejemplo, la autorreflexión responsable de los que argumentan, tal y como se manifiesta en los actos realizativos de afirmación. Hablar de la imposibilidad de la fundamentación filosófica última es, por eso, la consecuencia de una confusión de la argumentación originaria, ligada al diálogo a la manera de réplica y contraréplica, en la que Sócrates pretendió fundamentar el filosofar, con la «apodictica» fundada por Aristóteles, que no puede ser más que un «Organon» de la argumentación, purificada de los eventuales elementos pragmáticos perturbadores⁶¹. Pero, si esta «abstractive fallacy» se anula —en el sentido de admitir una *reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones de posibilidad subjetivo-inter-subjetivas de la argumentación intersubjetivamente válida*— entonces el problema de la fundamentación última

61 Un testimonio interesante del temprano anticipo de esta confusión y de la moderna reducción de la filosofía a la semántica lógica es el siguiente texto que el comentador de Aristóteles, Amonio, atribuye a Teofrasto: «Dado que el discurso (λογος) tiene una referencia doble... una para el oyente, para el que tiene significado y otra para las cosas, acerca de las cuales el que habla pretende inculcar una convicción al oyente, surgen respecto a la referencia al oyente la poética y la retórica...; por la referencia del discurso a las cosas es el filósofo el que debe preocuparse preferentemente, en tanto que refuta lo falso y demuestra lo verdadero». La lógica lingüística del empirismo lógico ha renovado esta división en la medida en que ha colocado la pragmática empírica en el lugar de la poética y la retórica. Sin embargo, como la filosofía transcendental del sujeto cognoscente precedió a la filosofía analítica del lenguaje moderna, debiéramos nosotros, hoy en día, estar en situación de ver que esa división es incompleta. El completarla no puede emprenderse, naturalmente, mediante una filosofía transcendental de la conciencia, que —como en Kant— remite el discurso en general a la «antropología en su aspecto pragmático».

se ilumina de una forma totalmente distinta: la concepción de que ciertas evidencias no pueden fundamentarse deductivamente sin tener que presuponerlas —por ejemplo, la evidencia paradigmática de una lógica minimalista en el marco de un juego lingüístico transcendental de la argumentación crítica que aún hay que explicar con mayor precisión— tal concepción no se muestra ahora como demostración de la imposibilidad radical de una fundamentación filosófica última, sino como una *concepción pragmático-transcendental y reflexiva de los fundamentos no criticables de la propia argumentación*: Si no puedo negar algo sin autocontradicción real y tampoco puedo fundamentarlo deductivamente sin caer en «petitio principii» lógico-formal, entonces eso precisamente pertenece a los presupuestos pragmático-transcendentales de la argumentación, que se tienen que haber reconocido siempre para que el juego lingüístico de la argumentación conserve su *sentido*. Por eso, a esta forma pragmático-transcendental de argumentación se le puede llamar también *forma crítico-significativa de la fundamentación última*.

Según lo entiendo, esta forma *reflexiva-pragmático-transcendental* de la fundamentación última demuestra su eficacia, tanto en el sentido crítico como en el afirmativo, en la reconstrucción de la argumentación de la duda cartesiana.

Así, por ejemplo, se puede mostrar que Descartes destruye sin querer el posible sentido del juego lingüístico que emplea cuando supone en el curso de su duda metódica que al final *todo lo real es simplemente un sueño suyo*, esto es, *existe simplemente en la conciencia*: si *todo lo real es simplemente un sueño*, es decir, *existe simplemente en la conciencia* entonces el sentido crítico de la expresión «simplemente un sueño» (o «simplemente en la conciencia») no puede sostenerse, porque presupone como *evidencia paradigmática de juego lingüístico* que *no todo es simplemente un sueño* (o *existe simplemente en la conciencia*). Este pseudo-argumento que aparentemente se apoya en la abstrac-

ción ilegítima que hace Descartes —en su busca metódica-solipsista de la evidencia del a priori de juego lingüístico de la argumentación y también del pensar aún tan solitario— puede corregirse, sin embargo, como ya se indicó anteriormente con Peirce y Popper, en favor de la *duda virtualmente universal* —esto es, del principio del «falibilismo». Si se atiende a esta corrección, entonces el auténtico significado de la duda cartesiana se manifiesta en la circunstancia de que no puede dudarse de la certeza del «dubito, cogito, ergo sum», aun en el sentido de la *duda virtualmente universal* acerca de todo cuanto vale como real. ¿En qué se apoya, pues, esa certeza del «cogito, ergo sum»?

Como mostró J. Hintikka en 1963 con los medios conceptuales de la teoría del acto lingüístico de Austin⁶², no puede apoyarse en que se pudiera aceptar una *conclusión silogística desde lo que piensa a su existencia*. El propio Descartes rechazó muchas veces esa interpretación; pero Hintikka dice expresamente el motivo por el que no es aceptable: en una conclusión silogística desde lo que piensa a su existencia debería presuponerse siempre tácitamente la existencia del que piensa, para poder excluir como irrelevante el pensamiento de personas ficticias, como por ejemplo, el de Hamlet. Con otras palabras: la certeza del «cogito, ergo sum» no puede ser *demostrada* con medios *lógico-formales*. En este sentido, en Descartes no hay ninguna fundamentación última que pudiera reconstruirse afirmativamente. Considerada de modo lógico-formal, aquél que piensa existe, es una tesis que, en el sentido del dilema de Stegmüller, no se puede negar sin contradecirse pero tampoco se puede demostrar sin *petitio principii*. Pues, de hecho, una persona ficticia como Hamlet no podía conferirle validez, sólo podría hacerlo un pensador *existente*. Pero precisamente por eso la certeza del «ego cogito, ergo sum» es, en el sentido de nuestra tesis, una condición de posibilidad pragmático-transcendental del juego lingüístico de

62 Cf. J. Hintikka, '«Cogito, ergo sum»: Inference or Performance', en *Philos. Review*, 71 (1962) pp. 3-32.

la argumentación. ¿Hasta qué punto se puede mostrar esto? Que *mi dudar o mi pensar aseguren mi existencia* depende, como indica Hintikka, de que yo refuto ante mí mismo —y virtualmente ante cualquier compañero de diálogo— el sentido de la proposición que afirmo mediante el *acto realizativo* de dudar de mi existencia —lo cual se puede formular explícitamente en la proposición «con esto que digo, yo dudo (ahora) de que existo»⁶³. Así, pues, la certeza irrefutable del «cogito, ergo sum» no se apoya sobre un contexto proposicional deductivo objetivable axiomáticamente, sino sobre una *comprensión reflexiva pragmático-transcendental* proporcionada por la *autorreflexión actual del acto de pensar o de hablar*.

Por lo demás, Hintikka advierte que no sólo se refuta la afirmación «yo no existo» mediante el acto de pensar o de hablar que la realiza, sino que también se refuta la afirmación «tú no existes». Yo lo explicaría así: quien empleara una forma de hablar de ese tipo como conjuro ante la aparición de un fantasma no le estaría negando, en realidad, la existencia a un objeto en un acto de predicación, sino que le estaría retirando el tratamiento de Tú, y esto

⁶³ W. Stegmüller muestra de modo totalmente análogo mediante el *acto realizativo* con el que reclama validez para su tesis de que «el problema de la evidencia es absolutamente insoluble» (op. cit., p. 168) que la existencia de la evidencia es una condición de posibilidad necesaria para una argumentación con sentido. Esto no contradice su comprobación de que la existencia de la evidencia no puede ser *demonstrada* (esto es, deducida lógicamente) sin un círculo lógico. Pero muestra que la limitación del problema de la fundamentación a la posibilidad de la demostración lógica en el marco de un sistema proposicional sintáctico-semántico objetivado puede desembocar en una «abstractive fallacy», si es que se trata del problema filosófico de la fundamentación última. En efecto, Stegmüller no puede evitar entrar en el campo de la pragmática (transcendental). Y lo hace al concluir que el sujeto que argumenta es empujado a una «decisión prerracional de conciencia» ante el dilema de que la existencia de la evidencia no puede refutarse sin autocontradicción ni demostrarse sin *petitio principii*. Este salto pragmático-transcendental no reflexionado hacia la dimensión pragmático-transcendental, debe pasar por alto, sin embargo, que el *conocimiento reflexivo* de que la existencia de la evidencia es una condición de posibilidad de la argumentación (que no puede ser refutada sin autocontradicción ni demostrada sin *petitio principii*; al menos lógicamente) en cuanto conocimiento de la situación pragmática del que argumenta, hace absolutamente superflua una decisión prerracional en favor de la suposición de la evidencia.

en un «plural comunicativo»: «Cada uno de nosotros puede entender, con evidencia subjetiva y con pretensión de validez intersubjetiva a priori, que no puede poner en duda quiere decir que estaría caracterizando reflexivamente como fracasado su acto de comunicación. En esto veo yo un indicio de que la certeza irrefutable del «cogito, ergo sum» no descansa, precisamente, en el primado de la llamada «experiencia interna» o «introspección» de la conciencia individual, como se supuso en la tradición cartesiana de la teoría de la «evidencia» hasta Brentano, sino en el primado de una *experiencia de situación reflexiva y comunicativa*, en la que son igualmente originarios la actual comprensión de sí mismo (y con ella la conciencia del yo) y la comprensión de la existencia de los otros —como de hecho sostienen de forma coincidente G. H. Mead y M. Heidegger. La convicción sobre la propia certeza en el «ego cogito, ergo sum», entendido de manera realizativa, solo es posible como entendimiento consigo mismo sobre sí mismo, es decir, como parte de un diálogo virtualmente público; dicho con mayor precisión: como un modo deficiente de tal diálogo, en el que yo soy el otro para mí mismo. Esto se confirma precisamente porque la certeza reflexiva de sí mismo puede hacerse explícita con ayuda de un acto de habla realizativo.

De aquí que la certeza del «cogito, ergo sum» no pueda entenderse de manera que no sea posible formularla en un «plural comunicativo»⁶⁴, como pretende E. Husserl en las «Meditaciones cartesianas». Pues, en esa epoché del «solipismo metódico» en la que, en principio y junto con el mundo real, estaría excluida también la existencia de otros sujetos, la evidencia de la visión cartesiana no podría ser formulada, ciertamente, en el sentido de un juicio filosófico válido intersubjetivamente. De hecho, Husserl no podría darnos a conocer el resultado de su reducción o epoché transcendental —la visión, para él evidente, de la im-

⁶⁴ Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 2 ed. (Den Haag 1963) p. 58.

posibilidad de suprimir la esfera de la conciencia del yo puro noético-intencional y constitutiva de sentido, y de sus correlatos de acto noemáticos— si no pudiera formularlo la existencia de su yo sin autocontradecirse en ese mismo acto»⁶⁵. Pero, pensándolo más radicalmente incluso es válido lo siguiente: Husserl no podría —y tampoco Descartes— hacer consciente, ni siquiera para sí mismo, la indubitabilidad de su conciencia del yo en una *forma comprensible y válida para él mismo* a no ser que formulara esta visión como argumento en el marco de un juego lingüístico transcendental y de este modo hacerla valer ante sí mismo en tanto que representante de una comunidad ideal de comunicación. En suma: junto con la conciencia del yo hay que presuponer un juego lingüístico como «fundamentum inconcussum» en el sentido de la tradición cartesiana reconstruida y transformada críticamente; en ese juego lingüístico, junto con la *evidencia actual del yo me pienso como existente*, en el sentido de una *evidencia paradigmática de juego lingüístico*, se presupone la existencia de un *mundo vital real* y la de una *comunidad de comunicación* en la que se tiene que poder conocer, examinar y —en este caso— confirmar aquella visión cartesiana.

Esta versión pragmático-transcendental de la concepción cartesiana, en el sentido de un juicio *evidente a priori* y *a la vez válido a priori intersubjetivamente*, sería válida en principio y vistas las cosas empíricamente, incluso para el último hombre solitario: también él tendría que suponer 1) que ha habido una comunidad real de comunicación, 2) que una ilimitada comunidad ideal de comunicación *tendría* que poder comprobar su concepción evidente⁶⁶.

65 Atiéndase a la inseguridad de Husserl en la siguiente formulación (op. cit., p. 80): «...esta ἐποχή fenomenológica, o este *poner entre paréntesis* el mundo objetivo... no nos (subrayado mío) coloca frente a la nada. Más bien, lo que *a nosotros* se nos adjudica (subrayado mío), o más claramente: lo que a mí, el que medita, se me adjudica, es mi vida pura con todas sus vivencias puras y todas sus vulgaridades puras, el *universum* de los fenómenos en el sentido de la fenomenología».

66 Cuando Husserl aclara: «Yo no puedo vivir, experimentar, pensar,

Brevemente: el elemento vital de los argumentos filosóficos es un *juego transcendental del lenguaje*, en el que se presuponen la existencia del mundo real y las *reglas pragmático-transcendentales* de la comunicación ideal, además de algunas reglas de la lógica. Incluso en la soledad del pensamiento, un individuo sólo puede asegurar su existencia como cierta a priori en referencia a este juego transcendental del lenguaje y a sus evidencias paradigmáticas. Pero lo que esto quiere decir es que un individuo no puede entrar o salir de la «institución» de este juego transcendental del lenguaje en la argumentación crítica del mismo modo que se presupone que puede hacerlo en los «juegos lingüísticos» empíricos y en las «instituciones» como «formas de vida» (Wittgenstein)⁶⁷. Más

valorar y obrar dentro de ningún otro mundo sino de aquél que en mí y por mí mismo tiene sentido y validez», ve él, como por un cristal, a través del a priori (de juego) lingüístico de su pensamiento —del mismo modo que Descartes al principio de una época de la filosofía fundamentada sobre la evidencia de la autoconciencia—. En mi opinión es ir demasiado lejos si, a causa de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad subjetivas de la evidencia de conocimiento que se hace en ella, se rechaza toda esa época como un extravío —como lo ha hecho muy recientemente W. Becker, con lo que produce, en cierto modo, una destrucción de la historia de la filosofía transcendental desde la perspectiva del «racionalismo crítico» (cf. W. Becker, *Selbstbewusstsein und Spekulation. Zur Kritik der Transzendentalphilosophie*, Freiburg 1972). Pues, no es la voluntad de evidencia o el «modelo de reflexión» (W. Becker) lo que hay que rechazar desde el punto de vista de la discusión crítica, sino la confusión de la *reflexión sobre la validez con el conocimiento genuino de una esfera específica del ser* (tanto en Descartes como en Husserl) o, tal vez con el conocimiento sustancial en general (así, parcialmente en el idealismo alemán) y la confusión de la *evidencia actual (para mi conciencia)* con la *validez intersubjetiva del conocimiento*. Estas confusiones pueden evitarse o desenredarse —según me parece— mediante una pragmática transcendental del lenguaje.—Para una investigación convincente de la aporética de Husserl, cf. también H. Rötges, 'Evidenz und Solipsismus in Husserls «Cartesianische Meditationen»', en W. F. Niebel - D. Leisegang (eds.), *Philosophische Beziehungswissenschaft*, Festschrift für J. Schaaf (Frankfurt a.M. 1971).

⁶⁷ Al respecto, no sólo tengo que completar la caracterización de Hans Lenk de las reglas no criticables de la «institución de la crítica racional», sino también «dramatizarlas» de modo filosófico-transcendental, por usar una expresión de H. Albert. A mi juicio, «reglas e ideas (o instituciones)» de la crítica racional no sólo están «acopladas unas a otras mediante convenciones del lenguaje» (Lenk, op. cit., p. 108), sino que la convención lingüística sólo es en este caso «realización convencional» de reglas que posibilitan, ante todo, las convenciones explícitas («convenios»). Idea e institución de la crítica racional no son una forma histórica de vida entre

bien, en cuanto «homo sapiens» eficazmente socializado y con «competencia comunicativa»⁶⁸ está constituido necesariamente como un ser que siempre se ha identificado con la comunidad ideal de comunicación, en el sentido esbozado, y que ha reconocido implícitamente las reglas pragmático-transcendentales de la comunicación. Esto no está en contradicción con la circunstancia de que debemos tomar conciencia en todo momento de la discrepancia entre el *ideal normativo* de la comunidad ideal de comunicación y las situaciones reales de diálogo. Según me parece, precisamente ahí, en el a priori de la comunidad de comunicación presupuesto por la argumentación racional —o más exactamente, en la contradicción insoluble lógico-formalmente entre el supuesto de la comunidad real de comunicación (incluyendo nuestro yo [«Sebst»] real) y la situación «anticipada contrafácticamente» de forma necesaria de una comunidad ideal de comunicación— se halla un individuo sobre la posibilidad de encontrar también los presupuestos de una fundamentación última pragmático-transcendental de la ética⁶⁹. De este modo, la «institución» del juego transcendental del lenguaje se revela

otras formas de vida posibles, por más que en la forma que a nosotros nos es familiar, sólo hayan sido fundadas, es decir, realizadas convencionalmente, por los filósofos griegos. Bien puede ser que la institución de la discusión racional haya contribuido a la realización del «homo sapiens», pero esto pudo ocurrir, obviamente, porque hizo explícitas, unas respecto de otras, las últimas condiciones de la interacción significativa de todos los hombres —y de todas las formas de vida humanas. En cualquier caso, la situación de hoy es que no sólo «la idea de la crítica racional no puede renunciar a sí misma» (Lenk, op. cit., p. 109), sino que tampoco nosotros podemos renunciar a ella, sin renunciar a nosotros mismos en cuanto hombres, en un sentido no patológico. Esto no quiere decir que todos los hombres debieran ser filósofos (en el sentido académico) y ni siquiera que deban ser partidarios del «racionalismo crítico».

68 Cf. J. Habermas, 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz', en J. Habermas - N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt a.M. 1971) pp. 101-41.

69 Para un ensayo de realización de este programa cf. mi artículo 'Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik', en *Transformation der Philosophie*, Vol. II, cit., pp. 358-435. Allí (p. 397 s.) hay objeciones contra la propuesta de Albert de tratar como teorías científicas empíricamente falsables los sistemas morales que están en competencia. Tal procedimiento presupone, de hecho, una norma fundamental de la ética.

como muy diferente de las instituciones, apoyadas sobre convenciones, de «juegos lingüísticos» descriptibles empíricamente o de las «formas de vida», en la línea de Wittgenstein⁷⁰. Incluso podría ser caracterizada como *metainstitución de todas las instituciones humanas posibles*⁷¹, ya que incluye las condiciones de posibilidad de las convenciones transparentes y racionales («convenios»). El hombre sólo puede separarse de esta institución a costa de perder la posibilidad de autoidentificación como ser que obra con pleno sentido —por ejemplo, en el suicidio por desesperación existencial o en el proceso patológico de la pérdida paranoico-autista de sí mismo.

Por eso —por sacar una última consecuencia— en sentido pragmático-transcendental, no se puede optar por una forma de vida racional mediante una «decisión irracional», como pretende Popper⁷²; dado que una elección que se entiende a sí misma como plena de sentido presupone el juego lingüístico transcendental como condición de su posibilidad. Sólo bajo el supuesto racional de reglas que se pueden cumplir intersubjetivamente se puede entender la decisión entre las alternativas como un obrar pleno de sentido. De aquí no se sigue que toda decisión sea racional, pero sí que la decisión en favor del principio de legitimación racional o de crítica de la acción según reglas a priori, es racional. De este modo, la decisión que Popper exige en favor del llamado «marco» de la argumentación o discusión filosófica críticas puede ser entendida ahora como *corroboración volitiva, racional a priori de las reglas del juego lingüístico transcendental reconocidas como válidas*. En efecto, tal decisión es exigible. Tal *decisión* es exigible en todo caso —e incluso de manera renovada especialmente en las «situaciones existenciales límite»— en

70 Cf. mi artículo 'Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften', en *Transformation der Philosophie*, vol. II, cit.

71 Cf. mi artículo 'Arnold Gehlens «Philosophie der Institutionen» und die Metainstitution der Sprache', cit., vol. I.

72 Cf. antes, nota 57.

interés de la *realización de la razón*⁷³. Pero, en modo alguno precisa *sustituir* su justificación racional, en el sentido del *decisionismo*, por una decisión. Pues siempre puede asegurarse su propia legitimación mediante la reflexión acerca de la circunstancia de que ella misma presupone, para su autocomprensión, las reglas por las que vota («votiert»). La afirmación de Popper de que el irracionalismo se puede defender sin contradicción porque puede rehusarse la aceptación de argumentos⁷⁴ es sencillamente falsa, pues *defender* el irracionalismo contradice *actualiter* —es decir, en virtud del acto realizativo inherente— el intento de rechazar la argumentación. Por otra parte, el rechazo real de la argumentación racional —o de la autocomprensión correspondiente— es un asunto mucho más serio de lo que Popper parece sospechar: es un acto de autonegación y —en última instancia— de autodestruc-

73 En este aspecto, está justificada la referencia de Popper a la tradición voluntarista desde Duns Scoto hasta Kant (*Die Offene Gesellschaft...*, cit., p. 283, nota 6) y ciertamente porque el *engagement* de la voluntad en favor de la realización de la razón no tiene el mismo significado que la sustitución de una autojustificación mediante un decisionista «Sic volo, sic jubeo; stet pro ratione voluntas». Pero, en mi opinión, este punto de vista no debe hacerse valer sólo contra el decisionismo de Popper, sino también contra la argumentación de Habermas en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (cit., p. 152, nota 405). Es cierto que yo coincido con la teoría de Habermas —como apenas si necesito decirlo—, total y absolutamente, sobre que nosotros, los hombres, hemos reconocido siempre de forma implícita la validez de las normas de comunicación ideal mediante anticipación contrafáctica de una situación ideal de comunicación, y no sólo como individuos que argumentan sino también como individuos que actúan. Igualmente me parece necesario facilitar la reflexión transcendental sobre ese «factum de la razón» mediante la reflexión del que argumenta sobre las condiciones de posibilidad de su praxis. Dado que sólo desde el argumento pueden hacerse explícitas las condiciones de posibilidad del actuar con sentido dentro del marco de juegos lingüísticos. Pero, aún más importante que este punto de vista metódico es la circunstancia de que la reflexión sobre el reconocimiento necesario desde siempre de los principios éticos, no descarta la necesidad de una *corroboración volitiva* —siempre renovada— de este reconocimiento, en el sentido de un *engagement* para la realización de la razón. A mi entender, *esta* exigencia no desemboca en un «decisionismo residual», sino en un poner de relieve la función indispensable de la buena voluntad, en el sentido de una unidad ética de conocimiento e interés.

74 Cf. Popper, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, cit., p. 284.

ción, como ya he indicado antes⁷⁵. Pero incluso en un caso semejante el que decide tiene que presuponer el principio que niega, para comprender su propia decisión en cuanto tal. En otro caso, el *decisionismo* filosófico (sobre el que apoya su argumentación, en última instancia, el «racionalismo crítico») no podría referirse al acto de rechazo de la razón como a una posibilidad comprensible de decisión humana.

El resultado de mi intento de una metacrítica del «racionalismo crítico» puede resumirse así: el «racionalismo crítico» no puede tener éxito al poner el principio de la crítica en cuanto tal en el lugar del *principio de fundamentación filosófica última*, porque su crítica a este principio —como toda crítica con sentido— precisa de justificación. Tal justificación del principio de crítica es posible, precisamente, cuando y sólo cuando no se pone el principio en modo absoluto, sino que se restringe a sí mismo mediante el principio de autofundamentación de la razón crítica por medio de *reflexión transcendental*⁷⁶ sobre

75 Las decisiones contra la realización de la razón no significan una negación fundamental de la validez de las reglas pragmático-transcendentales del discurso racional. Por el contrario, sólo se recurre a una dispensa excepcional —¡de eso vive el diablo!

76 El dilema de un constructivismo puro, en el caso de la escuela de Erlangen, muestra de modo muy interesante que todo depende, decisivamente, del movimiento conceptual («Denkbewegung») de la *reflexión transcendental*. Aunque Paul Lorenzen quiera resolver el problema de la fundamentación última en el sentido de una reconstrucción de la filosofía transcendental kantiana, él cree tener que admitir que al principio debe haber un «act of faith», ya que «the term "justification" makes sense only after one has accepted... principles» (*Normative Logics and Ethics*, Mannheim-Zürich 1969, p. 74). Esta problemática que es análoga a la obra de Popper, sólo se representa, en mi consideración, cuando la reflexión transcendental sobre los principios que se deben haber aceptado desde siempre de modo necesario, no se reconoce ya como paso necesario en el juego filosófico de la argumentación, o simplemente se pasa por alto tal posibilidad. Me parece que esto es, verdaderamente, una violencia mental típicamente moderna: se pretende practicar la revolución copernicana de Kant y se empieza, inmediatamente, con un movimiento constructivo. Pero, para poder disponer la *construcción lógica* como *reconstrucción de nuestras competencias*, tenemos que reflexionar primero sobre aquello que es irrebable, es decir, sobre las condiciones de posibilidad de una crítica válida, condiciones implícitas en el juego lingüístico transcendental. Solamente este movimiento de reflexión filosófico-transcendental nos preserva del relati-

sus condiciones de posibilidad. Lo más importante de la fundamentación filosófica última se encuentra en el argumento reflexivo —pragmático-transcendental y no deductivo— de que no se puede decidir prácticamente o argumentar ni en favor ni en contra de las reglas del juego lingüístico transcendental sin presuponerlas previamente.

KARL-OTTO APEL

(Traducción de Norberto Smilg)

vismo de «framework» fundado de manera decisionista y por otra parte, de una absolutización naturalista de la autorreflexión, puesta en evidencia empíricamente —por ejemplo, en forma crítico-ideológica (en el sentido de los reduccionismos del «nada sino» del siglo XIX).—Cf. para la distinción entre *reflexión transcendental* y *autorreflexión crítica* el 'Apéndice' de J. Habermas a la edición de bolsillo de *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a.M. 1973) p. 411 ss.