

LA RAZON ETICA: INSUFICIENCIA DEL ENFOQUE EMPIRICO-LOGICISTA Y LOS PRESUPUESTOS DE LA PRAGMATICA UNIVERSAL *

Jose Rubio Carracedo. Universidad de Málaga

El título de este capítulo alude a la peculiaridad de la justificación moral, una vez examinados con algún detalle los diferentes enfoques cognitivistas y no-cognitivistas de los términos y de los juicios morales. Se trata ahora de presentar una alternativa global, a partir de los resultados obtenidos en el capítulo precedente, a las propuestas globales, de corte reduccionista, presentadas por el empirismo lógico y sus variantes objetivistas y cientistas, por un lado, y la del racionalismo crítico popperiano, por la otra.

El título del capítulo no podía ser «la razón moral». Aunque sea frecuente el uso de tal expresión, no por ello deja de ser incorrecta, ya que a nivel moral se dan únicamente códigos y prácticas, junto a un discurso moral de primer grado, mientras que la reflexión ética es ya un discurso de segundo grado, esto es, científico y especializado. Tampoco hubiera sido correcto el título «la razón práctica», como prefieren otros, ya que, además de aludir a una excesiva separación y aun confrontación con la razón teórica difícilmente justificable, conlleva una exagerada extensión del término en perjuicio de su comprensión, ya que englobaría también el derecho y, quizás, la estética y la religión. Por ello he preferido el de «la razón ética», teniendo en cuenta que no sólo comprende los aspectos individuales de la conducta moral, sino también los sociales y políticos, como dejé justificado en la introducción general.

Una vez aclarado el propósito del capítulo, su contenido se ordenará en dos apartados: comenzaré por plantear la necesidad de una superación definitiva de los enfoques lógico-empíricos de la razón ética para abrirla a una fundamentación constructivo- dialógica iniciada por el «socialismo lógico» de Peirce y Royce, y completada por las aportaciones del segundo Wittgenstein y Austin, por una parte y por las de Apel y Habermas por la otra; sobre esta base procederé a mostrar las insuficiencias del planteamiento criticista de Popper y Albert, para insistir de nuevo en que un enfoque pragmático integral nos conduce a una justificación constructivo-dialógica de la razón ética, con la colaboración especial de Apel, y las asociadas de Habermas y Lorenzen.

* Este trabajo constituye uno de los capítulos de un libro de próxima publicación titulado *Ética constructiva. Una discusión con Apel, Habermas y Rawls*.

1. La superación de los enfoques idealistas y logicistas y la necesidad de un enfoque pragmático-dialógico

Como han demostrado cumplidamente Apel y Habermas, en especial el primero (Apel, v.II, 1985), fue Peirce el iniciador de una notable transformación de la filosofía trascendental al traducirla a términos semióticos, tarea que fue completada por Royce y, hasta cierto punto, por Mead. Con posterioridad han confluído, al menos en parte, sobre la misma algunos hallazgos del segundo Wittgenstein, elaborados especialmente por Austin y Searle. Finalmente, Apel y, en menor grado, Habermas, han completado aquella transformación en sus propuestas de una pragmática trascendental (Apel) y de una pragmática universal (Habermas) ¹.

1.1. El «socialismo lógico» de Peirce, Royce y Mead.

Como es bien conocido, la moderna teoría de la ciencia procedió, en buena medida, a una reconstrucción sintáctico-semántica del sujeto trascendental kantiano dando lugar a una «lógica de la ciencia»: la función trascendental del sujeto, en cuanto condición lógica de posibilidad y de validez del conocimiento científico se sustituye por la lógica del lenguaje y la comprobación empírica de los enunciados (o sistemas de enunciados). Wittgenstein no dudó en llamar «trascendental» a la lógica del lenguaje que preconizaba en su *Tractatus* (6.13). Sin embargo, es también conocido el fracaso del programa defendido por el empirismo lógico, basado en la consistencia lógica y en la comprobación empírica e intersubjetiva de los enunciados. Como señala Apel (1985, II, 151) fue necesario introducir la dimensión pragmática de la interpretación humana de los signos (con el nombre de «convenciones prácticas») para completar las dimensiones sintáctica y semántica. en el acuerdo intersubjetivo para la verificación empírica y en la apoyatura convencional que el metalenguaje de los científicos prestaba a la lógica de la ciencia.

De hecho, el «convencionalismo crítico» de Popper y el segundo Wittgenstein optaron por renunciar a la exigencia de unidad trascendental de la interpretación del mundo. No se trataba, desde luego, de reducir el conocimiento a convención, sino de una «reserva falibilista» en ausencia, pero en la espera, del consenso intersubjetivo sobre la validez de los enunciados científicos; pero es claro que el falibilismo sobre todo el popperiano) es un «meliorismo», no una propuesta escéptica sobre la posibilidad de corregir incesantemente las teorías científicas. Por lo mismo, presupone, de alguna manera, el postulado de una interpretación unitaria intersubjetiva. En el próximo apartado se examinarán las insuficiencias de este planteamiento.

Es más discutida la posición del segundo Wittgenstein, pero Apel sugiere la posibilidad de una interpretación kantiana del mismo, según la cual también admitiría, al menos implícitamente, el presupuesto «trascendental» de un «principio regulativo», pero lo entendería como una «ilusión metafórica», ya que «una regla depende, en último término, de las convenciones del juego lingüístico de quienes la aplican». Se trataría, pues, de un convencionalismo trascendental, más acá del principio regulativo kantiano, pero más allá de las decisiones individuales (Apel, 1985, II, 153). Enseguida volveremos a las posibilidades que Wittgenstein abre para fundamentar una dialógica.

En realidad, según Apel, fue Ch. S. Peirce quien consiguió una transformación semiótica de la filosofía trascendental mucho más convincente, al aplicar a la lógica de la investigación la semiótica tridimensional de Ch. Morris, con la

consiguiente elaboración de «una nueva lista de categorías». En Peirce se encuentra ya, incluso, una refutación de la moderna «lógica de la ciencia» al mostrar la insuficiencia de la formalización sintáctica de las teorías y el análisis semántico de la relación «diádica» entre teorías y hechos, por lo que exigía el nivel pragmático intersubjetivo mediante una «comunidad real, pero ilimitada, de experimentación e interpretación, que desempeñaría el papel de sujeto trascendental de la función signica y de la ciencia».

En efecto, Peirce descubrió que el conocimiento, como función mediada por signos, constituye una «razón triádica que no es posible reducir a una relación diádica»; esto es, la interpretación de «algo como algo» ha de estar mediada por signos; cae, por tanto, bajo la categoría de «terceridad», intentar explicarla mediante la categoría de «segundidad» es desfigurarla. De esta relación triádica de los signos se siguen que: a) no puede haber conocimiento sin mediación signica real; b) el signo representa para una conciencia con un mundo real (contra el idealismo); c) no puede haber representación signica sin que exista una interpretación por parte de un intérprete real (contra el objetivismo). En definitiva, según esta relación triádica, «un signo es algo que *representa alguna otra cosa* para un *interpretante* en algún *aspecto o cualidad*» (Peirce, 1931-5, 5.283).

Ahora bien, el conocimiento crítico de lo real exige «trascender todo sujeto finito del conocimiento», ya que el proceso de interpretación es ilimitado al regirse por la categoría de «terceridad» (lo universal y necesario); se precisa, por tanto, «una comunidad sin límites definitivos, capaz de incrementar definitivamente el conocimiento» (ib. 5.311). ¿Cuál es el sentido de tal comunidad? Ciertamente, no es una lógica formal autónoma, ni tampoco una «conciencia pura en general» (Kant, Husserl), sino que se trata de «una comunidad real de experimentación y de interpretación, en la que se presupone al mismo tiempo como telos, una comunidad ilimitada, ideal» comunidad que es «experimentable» en cuanto «medio intersubjetivo del acuerdo sobre las condiciones de posibilidad» de la ciencia (Apel, 1985, II, 188).

Por su parte, J. Royce procedió, según piensa Apel, a una interpretación hermenéutico-trascendental de la semiótica peirceana y entendió la comunidad de interpretación en tanto que «comunidad de interacción», a fin de garantizar una «referencia no instrumental a la praxis en la interpretación de los signos», propia de las ciencias del espíritu (en contraste con las ciencias naturales). Royce formuló programáticamente una *Philosophy of Social Loyalty*. El mero convencionalismo del conocimiento sólo capta la interpretación que hace un sujeto aislado, pero no capta que, para su validez, presupone «la realización del 'acuerdo' intersubjetivo», presente en cualquier aplicación interpretativa del lenguaje; es decir, presupone la interacción con una comunidad de interpretación. Ahora bien, Royce no opone la «comprensión» a la «explicación», sino que la considera un complemento obligado para todo conocimiento válido, natural o social, con lo que Royce se adelanta notablemente a Gadamer. Pero se da una diferencia muy significativa: mientras que Gadamer (siguiendo a Heidegger) presume que la interpretación se da en una tradición y en una historia concreta, Royce, siguiendo a Peirce, la plantea en «una comunidad ilimitada de interacción» que, a su vez, presupone como principio regulativo «una comunidad ilimitada de interpretación que quien argumenta en general presupone implícitamente como instancia ideal de control» (Apel, ib. 203-6).

Obviamente, no se da correspondencia entre «la comunidad real de comunicación», presupuesta por quien delibera en una situación concreta, y «el ideal de la comunidad ilimitada de interpretación» que aquélla presupone, ya que la primera está sujeta a las limitaciones de cultura, organización social, juegos lingüísticos y formas de vida; por tanto, «el principio regulativo del progreso práctico» que rige el progreso efectivo en la interpretación ha de surgir del «contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación» (Apel, *ib.* 204-5). G.H.Mead, discípulo de Royce, pero también de W. James, introdujo en el pragmatismo la idea de una expectativa de experiencia posible vinculada a la interacción, pero no la situó ya en el ámbito de la «comunidad ilimitada de interacción», sino en el del pragmatismo naturalista de Dewey, con lo que se perdió la oportunidad de sintetizar ambos enfoques pragmáticos en el sentido del contraste antes indicado. Tarea que va a ser intentada por Apel (*ib.* 208).

1.2. El segundo Wittgenstein o el juego lingüístico «trascendental».

Apel sostiene que no sólo es posible una interpretación pragmático trascendental del segundo Wittgenstein, sino que resulta obligada, al menos en sentido implícito. Interpretación que resulta dudosa, sobre todo si se tiene en cuenta la interpretación hecha por discípulos como P. Winch o el mismo S. Toulmin. La tesis de Apel es ésta: el problema central para el Wittgenstein tardío es el paso del «atomismo lógico» al «principio del convencionalismo» de la semántica constructiva que, a su vez, supone la «fundamentación pragmático-trascendental de las convenciones para establecer o interpretar reglas» (*ib.* 233).

En efecto, Wittgenstein comienza por abandonar el enfoque lógico gramatical para atener el «uso» que los hombres hacen del lenguaje. Ello implica que el significado de los signos depende de la regla de aplicación; pero también el sentido de éstas depende de las convenciones sobre su aplicación, evitando así todo «platonismo de la regla». Aunque ello conlleve un sociologismo normativista, y no tanto un «decisionismo arbitrario e irracional», como apunta Apel (*ib.* 233). De hecho, él mismo admite que la teoría de los «juegos lingüísticos» es un contrapunto a la versión irracionalista del convencionalismo (*ib.* 234). Sobre todo en su sentido de negar todo «solipsismo metódico», pues, como dice Wittgenstein, «uno solo y sólo una vez» no puede seguir una regla; al contrario, toda acción, toda interpretación y todo uso del lenguaje está necesariamente «entretejido» (*interwoven*) en el «juego lingüístico» que expresa, a su vez, «una forma social de vida». De donde deduce Apel que el juego lingüístico, en cuanto horizonte de todos los criterios de sentido y validez, «debe poseer un valor trascendental» (aunque no deja de reconocer que la intención de Wittgenstein era precisamente curar la «enfermedad» trascendental de la filosofía: *ib.* 234, nota).

Ello es así, continúa Apel, porque el acuerdo lingüístico mismo en cada juego del lenguaje «está vinculado *a priori* a reglas que, no sólo no pueden establecerse mediante 'convenciones', sino que posibilitan las 'convenciones'». Es decir, presuponen «metarreglas», que superan el marco de cualquier forma de vida, y apuntan «al juego lingüístico trascendental de la ilimitada comunidad de comunicación». Apel no juzga indubitable esta interpretación, pero le parece la más coherente; en todo caso rechaza que pueda entenderse como «behaviorismo metódico» (el filósofo meramente describe los juegos de vida, sin pretender criticarlos ni transformarlos). Tampoco admite que puedan interpretarse «como condiciones subjetivas de posibilidad de la descripción del mundo», en sentido kantiano, que no superaría la separación cientifista de sujeto-objeto. Y apela en su apoyo a la versión de P.

Winch, quien fundamenta sobre el concepto de «juego lingüístico-forma de vida» la diferencia entre el enfoque «comprensivo» y el enfoque «explicativo» de las ciencias sociales, aunque luego Winch derive hacia un relativismo extremo (Apel, *ib.* 236ss). Más adelante examinaré con alguna detención el relativismo de Winch.

Ahora bien, por dudosa que sea una interpretación pragmático- trascendental de Wittgenstein, lo que me parece indudable es que su posición rechaza tanto el objetivismo como el idealismo, y apunta claramente a una construcción dialógica de los enunciados científicos; más adelante discutiremos el sentido relativista o pluralista de tales juegos de lenguaje.

Referiré de pasada que Apel fuerza también innecesariamente la teoría de Chomsky sobre la competencia lingüística, aunque en este caso siguiendo la estela de Habermas. En efecto, éste se apoya en el Wittgenstein tardío para desautorizar una interpretación de la competencia lingüística en el sentido de una «capacidad monológica», pues entonces habría de concebir también monológicamente la comunicación misma, ya que contiene en sí «a priori» todas las condiciones lingüísticas de la comunicación; es más, «el proceso mismo de la comunicación no sería, como *a priori del acuerdo intersubjetivo*, una condición necesaria para la constitución del significado» (Habermas, 1970, *cit.* por Apel, 1985, II, 281-2).

Habermas admite que el modelo chomskiano es «monológico»; por eso postula la necesidad de complementarlo con el concepto de «competencia comunicativa». Apel, en cambio, piensa que en tal caso no sería posible tal complementación, pues ¿cómo pasar del plano privado de las reglas lingüísticas al plano público? Es preciso concebir la competencia gramatical como «competencia en la aplicación de reglas públicamente controlable»; de hecho, Chomsky se refiere únicamente a la «disposición innata para adquirir la competencia gramatical» que se hará, en todo caso, bajo las condiciones del proceso de socialización. Por tanto, la «competencia gramatical» se adquiere junto a la «competencia comunicativa»; o, más exactamente, «se adquiere una competencia comunicativa configurada por el lenguaje». Ambas son condición de posibilidad recíproca para la otra (Apel, *ib.* 283/4).

Apel piensa que los trabajos de Austin (1961, 1962) y de Searle (1969) pueden ilustrar la noción de «competencia comunicativa», a partir de su distinción entre «proposiciones» (sistema lingüístico) y «preferencias» (actos de habla virtuales). Los «actos de habla» exigen explicitarse en la situación de diálogo que provocan como «expresiones performativas» («afirmo», «ruego», «prometo», etc.). Y aunque tal propiedad sólo puede manifestarse en una lengua concreta (y, consiguientemente, también la competencia comunicativa ha de adquirirse en una lengua concreta), Apel considera indubitable que constituye «la condición trascendental de posibilidad y de validez de la 'traducción' y de la 'comprensión hermenéutica'» (*ib.*, 286).

Contra la crítica de Strawson a Grice², Searle no admite que la intencionalidad, al regirse por las convenciones (y éstas por la racionalidad teleológica), haya de ser necesariamente estratégica, sino que los «actos de habla» se rigen por el principio de «expresabilidad», es decir, «es posible decir todo lo que uno intenciona o quiere decir». Ello resulta decisivo, a juicio de Habermas y de Apel, pues muestra «una condición para las intenciones de sentido intersubjetivamente válidas de las acciones lingüísticas» netamente diferenciada de las condiciones de la racionalidad teleológica (convencionales). Así, por ejemplo, un acto de habla iróni-

co presupone la regla de veracidad; pero ésta no puede ser planteada como «convención» pues, justamente, es la regla de veracidad, junto a otras, la que posibilita las convenciones (Apel, 1986, 55-6).

1.3. La pragmática «trascendental» (Apel) o «universal» (Habermas)

Desde sus estudios sobre Peirce viene insistiendo K.-O. Apel en la formulación de una pragmática trascendental como condición de posibilidad y fundamentación última de la comunicación humana o «a priori de la comunidad de comunicación» (Apel, 1988, v.II). Me limitaré aquí a hacer una exposición sumaria de la misma, pues será objeto de un examen más detallado en próximos apartados. Igualmente haré con la pragmática universal de J. Habermas y por idéntico motivo.

En un trabajo de orientación epistemológica (Apel, 1985, II, 209ss) Apel presentó su teoría «como presupuesto trascendental de las ciencias sociales», en un claro intento de superar la estrechez de la «lógica de la ciencia» analítico-empírica (incapaz de satisfacer la cuestión kantiana sobre la posibilidad y validez de la ciencia) y, a la vez, de superar también la respuesta kantiana de una «conciencia en general» trascendental, que había sido «transformada» semióticamente desde Peirce y sus continuadores; en consecuencia, el sujeto trascendental kantiano habrá de dejar paso al «reconocimiento de valor trascendental del lenguaje y, por tanto, de la comunidad lingüística». Por último, su teoría se enfrenta también al «racionalismo crítico» de Popper y de Albert, quienes identifican la pregunta por las condiciones de posibilidad y de validez de la ciencia con la cuestión de la posible «deducción de teoremas en el marco de un sistema axiomático», que habría de autofundamentarse. Este tercer contraste será estudiado en el próximo apartado, de modo que limitaré mi exposición a los dos primeros.

A juicio de Apel, la filosofía moderna está anclada sobre la reflexión sobre el lenguaje y el sentido de la argumentación (y sus implicaciones). Esto equivale a una posición trascendental ya que constituye, independientemente de los contenidos, «lo último, lo irrebasable». Todo el que argumenta establece y reconoce, al menos implícitamente, «el juego lingüístico trascendental de una comunidad crítica e ilimitada de comunicación», que constituye el presupuesto trascendental de la teoría del conocimiento y de la ciencia. Y para ello no precisa tomar decisión alguna, sea dogmática o «irracional» (Popper), para elegir la comunidad crítica de comunicación a la que pertenece desde el momento en que intenta argumentar. Está ya en ella y, por tanto, ni es posible ni tiene sentido «decidir en favor o en contra» de las normas del juego lingüístico «desde fuera», como pretende el «solipismo metodológico». Y se apoya expresamente en los trabajos de Peirce-Royce-Mead, por un lado, y del segundo Wittgenstein, por el otro (ib. 211-2).

El problema se plantea, más bien, en la «mediación dialéctica» entre la comunidad ideal e ilimitada de comunicación y su realización en la sociedad históricamente dada. Ello conduce a una interpretación complementaria de los conceptos de «explicación» y de «comprensión» e, incluso, a un replanteamiento unitario de la distinción kantiana entre «razón teórica» y «razón práctica», ya que la intención ética alcanza a toda ciencia social que ha de ser necesariamente «crítica», esto es, ha de «reconstruir» la experiencia histórico-social bajo el «canon» de la «ética mínima» del llamado «socialismo lógico». O, lo que es lo mismo, ha de estudiar la «contradicción entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación» como algo a «superar», pero también ya siempre a «reconocer» en cuanto presupuesto trascendental «para una crítica valorativa de las ideologías» (ib. 214-19).

Pero en un trabajo reciente (1983), significativamente titulado «¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?» (Apel, 1986, 27ss), plantea su teoría directamente desde la vertiente ética, acusando el influjo de Habermas. Apel se propone confirmar la irreductibilidad de la «racionalidad ética» a la «racionalidad medio-fin» (en claro paralelo con el enfoque habermasiano de la «acción comunicativa» respecto de la «acción estratégica»). Pues bien, tras denunciar (también en paralelo con Habermas) la insuficiencia del planteamiento weberiano, y reseñar la polémica Grice-Strawson-Searle-Lewis, pasa a exponer su posición en los siguientes términos: el intento de derivar la posibilidad de la «comunicación lingüística» a partir de la «reciprocidad de la interacción teleológico-racional» y, consiguientemente, de intenciones de significado intersubjetivamente válidas «es plausible como intento de explicación empírico-genético», pero «no es adecuado como base de una teoría general y racional de la comunicación», que ha de presuponer ya la posibilidad y validez intersubjetiva de «intenciones de significado». Es decir, lo que cuenta no es el hecho empírico sino «el derecho de la validez de significados como condición de la posibilidad de su pretensión de verdad». Ni basta aducir las «convenciones» que sostienen «las reglas», pues las mismas convenciones precisan de fundamentación trascendental.

En definitiva, se precisa el que ahora denomina «principio pragmático trascendental de autoalcance de las ciencias reconstructivas», que consiste en que todo «discurso argumentativo» ha de partir de la posibilidad básica de «intencionar» algo con pretensiones de «validez intersubjetiva o pública» del significado. Este presupuesto elimina la posibilidad y el sentido de todo «solipsismo metódico» (desde Locke a Grice, pasando por Kant y Husserl). Sólo a partir de tal principio se justifica una distinción entre dos tipos de racionalidad de la interacción humana: «la racionalidad de formación de consenso a priori» y transubjetivamente orientada» a través de los actos «ilocucionarios», y la «racionalidad teleológica a priori» y «subjetivamente orientada», o «interacción estratégica», a través de actos «perlocucionarios». No es posible, pues, entender la primera desde la segunda, sino sobre los presupuestos trascendentales de la «formación lingüística del consenso sobre sentido y verdad», en cualquier caso, la «racionalidad ética» es claramente irreductible a la «racionalidad teleológica» weberiana (Apel, ib. 60-66).

Habermas, por su parte, como ya dejé apuntado antes, exige igualmente prolongar o completar la teoría chomskiana de la competencia lingüística con la competencia comunicativa a fin de poder dar razón de los actos de habla, que presuponen «las condiciones de toda posible comunicación» y que propuso llamar en un primer momento «pragmática sistemática» y que posteriormente ha denominado «pragmática universal» (Habermas, 1971; 1976). Se trata de dar cuenta del lenguaje, no en el nivel empírico, sino en el de la explicación reflexiva de la «situación ideal de habla» que se halla siempre «ya anticipada» en los hablantes como nivel de la intersubjetividad, sobre el que se basan las «ciencias comprensivas» (Habermas, 1971, 110).

El nombre mismo de pragmática «universal» hace referencia al dominio de los «universales constitutivos del diálogo» y casi no hace falta subrayar su paralelismo con la teoría apeliiana (con matices diferenciales, como luego se verá). Del mismo modo, «la situación ideal de habla» es un presupuesto «universal» de toda crítica ideológica y de la alienación provocada por la distorsión del diálogo en el plano real. El ideal normativo cumple un papel «regulativo» (aunque no meramente metodológico, como en la «posición original», rawlsiana, sino trascendental), no «directivo» de la situación histórico-social.

El nombre mismo de pragmática «universal» hace referencia al dominio de los «universales constitutivos del diálogo» y casi no hace falta subrayar su paralelismo con la teoría apeliana (con matices diferenciales, como luego se verá). Del mismo modo, «la situación ideal de habla» es un presupuesto «universal» de toda crítica ideológica y de la alienación provocada por la distorsión del diálogo en el plano real. El ideal normativo cumple un papel «regulativo» (aunque no meramente metodológico, como en la «posición original» rawlsiana, sino trascendental), no «directivo» de la situación histórico-social.

En su trabajo programático de 1976 («¿Qué es la pragmática universal?») Habermas presenta su teoría sobre la correspondencia entre los tipos de «racionalidad de la acción» y las «pretensiones de validez» del discurso. El primer tipo es la «racionalidad medio-fin»; es característico de la ciencias naturales, se establece sobre la relación sujeto-objeto y se legitima por la «verdad». El segundo tipo de racionalidad es el de la «corrección normativa» del actuar social, establecido sobre la relación «sujeto-cosujeto» y legitimado por la moral. El tercero, por último, es el de la «adecuada autopresentación», cuyo criterio reside en la «veracidad» y se legitima por la «autenticidad de la autoexpresión». Se trata, en definitiva, de una reconstrucción de la teoría de K. Bühler, que más tarde completará con Austin y Searle, convirtiendo la pragmática universal o «formal» en «teoría de la acción comunicativa» (Habermas, 1981).

El sentido, sin embargo, se mantiene: tanto en la «pretensión de verdad» de las proposiciones, como en la «pretensión de corrección» normativamente legítima de los actos ilocucionarios y en la «pretensión de veracidad» de la autoexpresión se presuponen «pretensiones universales de validez» del discurso; es más, las tres funciones presuponen la «pretensión de validez de la comprensibilidad o del sentido del discurso humano en general, en su doble estructura «proposicional-performativa» (Austin, Searle).

Cabe, pues, una «coordinación racional» de la acción humana, pero sólo si se efectúa en el sentido de «un actuar orientado hacia la comprensión»; esto es, de «actuar comunicativo», no de un actuar «orientado hacia el éxito» o «estratégico», que es sólo una variante del anterior. A primera vista, la acción comunicativa se expresaría a través de la fuerza «ilocucionaria», mientras que el actuar estratégico lo haría a través del efecto «perlocucionario». Pero Habermas incluye los efectos perlocucionarios vinculados al acto ilocucionario por una regla convencional en los «fines ilocucionarios del discurso» (Habermas, 1981, I, c.3) en cuanto que son acciones comunicativas no vinculadas al uso estratégico del lenguaje, con lo que refuerza la irreductibilidad de la acción comunicativa a la acción estratégica.

En un trabajo posterior (Habermas, 1985, 77ss) Habermas define las «interacciones comunicativas» como aquellas en las que «los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción» y en las que «el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez» (pretensiones de verdad, de rectitud y de veracidad). En la acción comunicativa «cada actor aparece racionalmente impelido a una acción complementaria»: en las pretensiones de verdad y de rectitud, por medio de razonamientos válidos (aunque de forma distinta, que no hace al caso); en las pretensiones de veracidad, con la conducta congruente. En la acción estratégica, en cambio, un actor «influye» sobre el otro por diversos medios empíricos (amenaza, promesa, etc.) a fin de «obtener» la interacción deseada; en ella no cabe, por tanto, justificar pretensiones universales de validez.

Pero, en realidad, la noción de «acción comunicativa» tiene su correlato conceptual en la de *Lebenswelt* o «mundo vital», como la noción de «acción estratégica» la tiene en la de «integración sistémica», como desarrolla ampliamente en su monumental *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, t.II, c.VI). Habermas adopta el concepto husserliano de *Lebenswelt* para sustituir al término parsoniano de *Social Integration* que había utilizado hasta entonces en contraposición al de *Systemic*. Pero Habermas lo convierte en un concepto «multidimensional», lo que resulta fuente de equívocos. En definitiva, los dos modos de acción se corresponden con un doble-nivel del concepto de sociedad antes citado. El *Lebenswelt* posee una complejidad estructural que incluye los enfoques excesivamente «selectivos» y «unilaterales» de Husserl-Schutz (culturalismo), de Durkheim-Parsons (institucionalismo) y de Mead (socialización interactiva). Consiguientemente, la «acción comunicativa» refleja la misma multidimensionalidad del «mundo vital», que expresa mediante las tres funciones de «comprensión» cultural, integración social y socialización personal (ib. II, 208).

Obviamente, estos «tres aspectos» de la «acción comunicativa» se enraizan en los tres componentes estructurales correlativos de los «actos de habla»: el proposicional, el ilocucionario y el expresivo. Al mismo tiempo, la acción comunicativa mantiene la «reproducción simbólica del mundo-vital». Pero cuando su triple función, o alguna de las mismas, sufre interferencias o perturbaciones, se producen las correspondientes crisis sintomáticas: pérdida de sentido, déficit de legitimación, anomia, pérdida de la identidad colectiva, alienación, carencias de motivación, psicopatologías... (ib. 214-5).

Ahora bien, Habermas insiste en que la teoría general de la sociedad incluye tanto el punto de vista del «mundo-vital» como el de la «integración sistémica». Este último se expresa a través de la «acción estratégica» y consiste en un «sistema autoregulado» en el que las acciones se coordinan a través de «interconexiones funcionales» de las consecuencias de las acciones. Del mismo modo, la teoría social ha de hacer justicia tanto al punto de vista externo del observador como al punto de vista interno o hermenéutico. De lo contrario, el enfoque desde el «mundo-vital» corre el riesgo de caer en un «idealismo hermenéutico», con las consiguientes «ficciones idealizadas» como la autonomía de los actores, transparencia de la interacción comunicativa, etc., esto es, prescindiendo de las «distorsiones sistemáticas». Obviamente, el enfoque exclusivo desde la «integración sistémica» conduce al objetivismo y al ciencismo. Para intentar superar ambas unilateralidades propone Habermas una «objetivación metodológica del mundo-vital como un sistema de mantenimiento de límites» (ib. 348-349); esto es, una metodología combinada de ambos enfoques, en la que el punto de vista del «mundo-vital» goza de prioridad. Se trata, sin duda, de una propuesta muy sugestiva, aunque muy arriesgada, si bien se trata de un enfoque a la vez integrador y diferenciador largamente acariado por Habermas, al menos de su *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), lleno de peligros, aunque también de promesas, como ya tuve ocasión de comentar en otro lugar (Rubio Carracedo, 1984, prólogo). En todo caso, no es éste el momento oportuno para discutirlo.

2. Intersubjetividad científica e intersubjetividad ética: las insuficiencias del «racionalismo crítico»

En el apartado precedente se ha puesto de manifiesto la implausibilidad de los enfoques objetivista y cientifista de la justificación ética (que habría de reducirse a acción instrumental, hipotética o estratégica), así como la necesidad de abrirse a

un enfoque constructivo-dialógico de la misma, a partir de los presupuestos mismos del lenguaje adecuadamente considerado, esto es, desde un enfoque pragmático (trascendental o formal) de la argumentación lingüística. Cabría, sin embargo, a primera vista otra posibilidad: las reglas morales vigentes podrían derivar su validez únicamente de «convenciones», que a su vez asientan su validez sobre «decisiones» últimas pre-rationales y subjetivas; por ende, no ya fundamentables. Y esta ha sido la posición adoptada por el «racionalismo crítico» de Popper, continuado en distintas direcciones por sus discípulos H. Albert y W. Bartley. K.-O. Apel ha realizado, sin embargo, una convincente demostración de sus insuficiencias³, que ha sido subrayada básicamente por J. Habermas (1986, 101-104).

Apel comienza haciendo ver cómo la tesis popperiana de la «imposibilidad de una fundamentación última» deriva, en realidad, de la equiparación que hace del concepto de fundamentación (filosófica y científica) con el «procedimiento de deducción lógica»; es decir, parte ya de una «idea logicista de la fundamentación». De ahí su aserto, tan extensamente expuesto por H. Albert (1968, 11ss) de que todo intento de fundamentación racional última conduce al trilema de Fries (o de Münchhausen), ya expuesto en el capítulo segundo: un regreso al infinito, un círculo lógico o una apelación dogmática.

A la vez, Popper abre paso a una estrategia positiva, sobre la que edifica su «racionalismo crítico»: el principio leibniziano de razón suficiente es sustituido por el principio del criticismo o «criticabilidad» de toda proposición, precisamente en cuanto no fundamentable. Al que hay que añadir su anterior tesis sobre la «falsabilidad»: las hipótesis y teorías no pueden ser «definitivamente verificadas», pero sí «definitivamente falseadas», pues un hecho inexplicable por las mismas puede ser interpretado como «una contradicción lógica» de la teoría con la realidad.

H. Albert (1968, 78ss) ha desarrollado en el campo específico de la ética también una estrategia sustitutiva, al decir de Apel, de la imposible fundamentación última de las normas morales: las teorías éticas, aun contando con su consistencia interna, han de plantearse como «hipótesis competitivas» y renovarse según «el principio de proliferación». El paralelismo con las teorías científicas es completo: también han de compararse «según su capacidad de rendimiento» y someterse «a la corroboración o falsación a través de la experiencia». Con ello se consigue, además, eliminar de la ética los «dogmas morales» que todavía la lastran pesadamente y abrirla a los modernos conocimientos aportados por las ciencias humanas y sociales.

Apel (1986, 128ss) concede que, a primera vista, podría concederse una «analogía» de la teoría ética con la teoría científica; incluso considera prometedora la vía de los llamados por Albert «principios-puente» para la «mediación del ser y el deber ser», a partir de las «condiciones de realización empíricamente constatables», ya que la imposibilidad demostrada de realización podría tomarse como «criterio negativo» de exclusión de una teoría; asimismo, también podría proporcionar «criterios situacionales de selección y preferencias para normas y fines» dentro del discurso práctico. Tanto más cuanto que hoy parece claro que la «ley de Hume» que regula las relaciones entre el «es» y el «debe» no implica que «los hechos empíricos sean irrelevantes»; lo único que veta es que las normas «se deriven exclusivamente a partir de los hechos empíricos». Pero nada impide que se deriven a partir de ellos como «condiciones-marco de la situación ética y a partir

de una norma ya presupuesta». Se mantiene, pues, la exigencia inalterable de presuponer una norma básica ética tanto en la derivación de normas como en la justificación crítica de los códigos morales vigentes.

Por tanto, la analogía con la ciencia no debe llevar a error, puesto que alcanza sólo a puntos concretos y limitados. Las hipótesis científicas pueden regirse por la ley de supervivencia, como postula Popper, pero las teorías éticas no dependen del éxito ni de su fecundidad, sino que la «vida buena» tiene valor por sí y en sí, inalcanzable en términos estrictos incluso por el criterio de «no realizabilidad». Ello es así no sólo en los actos heroicos o de supererogación, sino en cualquier norma moral éticamente justificada: un hombre puede preferir la muerte antes que una «vida indigna» a costa, por ejemplo, de traicionar o sacrificar a otros. Precisamente porque en el discurso práctico se presupone ya una norma ética básica, «los hombres no pueden dejar morir las normas como si fuesen hipótesis de la ciencia empírica» (ib. 130).

En definitiva, resulta claro que la estrategia compensatoria de Albert (criticismo permanente y control mediante la falsación) no basta, ni es adecuado, para la justificación de una teoría ética (Apel dice: «no logra solucionar el problema de la fundamentación última, en este caso de una norma básica». Ib. 131. Pero tampoco Albert lo ha pretendido. La cuestión es si el paralelismo con la intersubjetividad científica basta para resolver la intersubjetividad ética; en caso negativo, habrá de buscar una justificación de la norma ética, que puede obligar a llegar a una fundamentación última).

Tampoco basta, por lo demás, para justificar la filosofía teórica ni la filosófica de la ciencia, ya que al no apelar a los «presupuestos pragmático-trascendentales del propio juego del lenguaje», no tiene respuesta para el escéptico o el dogmático radical. El mismo Popper insiste en que la opción por el discurso crítico es, en última instancia, una decisión «irracional», un «acto de fe» en la razón que tiene sentido ético, pero no propiamente racional (Popper, 1945, II, 231ss) ⁴.

Apel concede un valor sintomático a esta apelación popperiana al «decisionismo ético-práctico». En efecto, parece suponer que la misma formación del consenso, siempre provisional, de los científicos acerca de la validez intersubjetiva de los hechos «presuponga ella misma la validez de normas éticas», esto es, de una «ética mínima» en la comunidad científica. En todo caso, resulta sintomático también que, en este punto, el «racionalismo crítico» derive en un «existencialismo-misticismo», justamente a causa de la supuesta imposibilidad de fundamentación última.

Ahora bien, si el criticista no puede refutar racionalmente al escéptico o al dogmático radical, muestra su inferioridad respecto de la pragmática (trascendental o universal) que sí puede refutarlos racionalmente. En efecto, el escéptico radical que entra en su discusión (esto es, si no se limita a una actitud cínica o neurótica, esto es, a través de actitudes meramente existenciales), habrá de reconocer, para seguir entendiéndose a sí mismo, que se «autocontradice al argumentar» y que testimonia indirectamente la «autofundamentación de la razón práctica»; en efecto, comete una «realización contradictoria»; o, lo que es lo mismo, cae en la «autocontradicción de querer hacer valer su posición filosófica sin reconocer la implícita pretensión de validez autorreferente de todas las proposiciones universales» (Apel, ib. 150; Apel, 1975, 161-4).

Quedan, por tanto, también manifiestas las insuficiencias del «racionalismo crítico» en su pretensión justificadora tanto de la teoría de la ciencia y de la filosofía teórica, por un lado, como de la teoría ética (o razón práctica) en particular. Resta, sin embargo, proceder a una justificación o fundamentación adecuada de la razón moral en base a una pragmática (sea trascendental o universal, que esa será la cuestión a estudiar en el próximo capítulo).

Como ya quedó indicado, para Apel se explica la posición popperiana únicamente desde el enfoque criticista «lógico-semántico» de la demostración deductiva». Desde tal enfoque logicista el trilema es inevitable; pero se trata, en realidad, de «una objetivación abstractiva del pensamiento real»: en el marco lógico-semántico del cálculo proposicional los presupuestos del argumentar aparecen inevitablemente como «no demostrables»; de lo contrario se incurriría en circularidad lógica.

Sin embargo, desde la autorreflexión pragmática, aparecen como «implicaciones del a priori de la argumentación» y fundantes tanto de su posibilidad como de su validez. Aplicada a la razón práctica, esto es, a la fundamentación de normas éticas, se plantea como la pregunta radical de ¿Por qué debo ser moral, esto es, responsable en el sentido de la justificación ética? Si es posible responder racionalmente a esta cuestión se habrá conseguido dilucidar el fundamento de la validez de la norma ética básica. Con ello, según Apel, se logrará la «condición normativa de la posibilidad de la argumentación que, al mismo tiempo, es fundamento normativo de la derivación de todas las normas éticas».

Pues bien, desde la autorreflexión pragmática, todo argumentador en cuanto tal ha reconocido ya «una norma ética básica»: que la razón es práctica, esto es, responsable del actuar humano; a la vez, que las pretensiones de validez de la ética pueden satisfacer mediante argumentos, según garantizan las condiciones normativas ideales del «a priori de la comunidad de comunicación» a través de la formación del consenso (Apel *ib.*, 161).

A primera vista parece que sólo hemos fundado «una ética del discurso argumentativo» como un juego lingüístico en el que se puede entrar o no a voluntad. Pero se trata de un prejuicio inducido por la inveterada vigencia del «solipsismo metódico», ya que sobre «el a priori de la comunicación» descansan las condiciones de la acción comunicativa como irreductible a la acción meramente estratégica. Naturalmente, con ello hemos dado un paso decisivo, pero solamente el primero, en la justificación o fundamentación de las normas morales; a partir de la norma básica habrá que proceder a justificar las normas concretas mediante la formación dialógica del consenso, lo que implica el problema de la «realización de la comunidad ideal de comunicación» que los hombres presuponen «contrafactivamente» en toda argumentación. Es el problema de la formación de las «convenciones», que el liberalismo tiende a situar como base de las normas, pero que implica ya, en realidad, la norma ética fundamental, que es la que justifica, en última instancia, las exigencias éticas de universalización de los intereses y de la autonomía de todos los afectados (o participantes).

También P. Lorenzen (y, en general, todos los componentes de la llamada Escuela de Erlangen) han efectuado una crítica y una propuesta alternativa en buena medida paralelas a las de Apel y Habermas, con algunas diferencias de importancia (en particular, la «transformación» de la razón práctica kantiana en «razón constructiva»), que serán examinadas en su momento. Una exposición

programática se encuentra en su trabajo «Cientifismo versus dialéctica» (Lorenzen, 1978), donde se enfrenta a la herencia del empirismo lógico, a Popper y Topitsch, adoptando la denominación de «dialécticos» frente al título de «románticos de izquierda» que les otorgaba el último. Sus tesis primordial es que no sólo es posible una fundamentación de los juicios de valor, sino que tal fundamentación es autónoma en el seno de la razón práctica, que es la que fundamenta, en último término, a la razón.

Un análisis adecuado del lenguaje utilizado en la crítica y justificación de las normas no sólo desmiente la tesis de la neutralidad axiológica de la metaética, sino que se presuponen, al menos, tres cosas: a) términos fundamentales de una noología no empírica (o filosofía de la mente); b) una formulación más o menos explícita del imperativo categórico o principio moral, y c) un método «dialéctico» para la distinción entre necesidades naturales y culturales (ib. 47-48).

En la segunda parte de la investigación tendré ocasión de analizar en detalle la propuesta de Lorenzen, en contraste con las de otros componentes de la Escuela de Erlangen, y también con las de Rawls, Apel y Habermas².

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

ALBERT H.

Traktat über kritische Vernunft. Tübinga, Mohr, 1968. *Traktat über rationale Praxis*. Tübinga, Mohr, 1978. *Ética y metaética* (1961). Valencia, Teorema, 1978.

APEL K.-O.

La transformación de la filosofía. Madrid, Taurus, 1985, v.II *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa, 1986.

APEL K.-O.

«El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (ensayo de una metacrítica del racionalismo ético)» *Dianoia* 21, 1975 140-173.

Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften. Reidel, Dordrecht, 1967.

AUSTIN J.L.

«Performatives Utterances», *Philosophical Papers* Oxford, Clarendon, 1961, 220-239.

How to do things with words. Cambridge, Mass., Cambridge Univ. P., 1962.

HABERMAS J.

«Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», in J. Habermas & N. Luhman, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971, 101-141.

«Was heisst Universalpragmatik?», in K.-O. Apel, comp., *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976, 174-272.

Theorie des kommunikativen Handelns. B.I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; B.II, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona, Península, 1985.

LORENZEN P.

«Cientifismo versus dialéctica», in F. Kambartel, comp., *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*. Buenos Aires, Alfa, 1978, 35-55.

PEIRCE Ch.

Collected Papers, vols., I-VI, ed. por Ch. Hartshorne & P. Weiss, 1931-35; 2ª, 1960; vols. VII-VIII, ed. por H.W. Burks, 2ª, 1961.

POPPER K.

The open society and its enemies. Londres, 1945, v. II.

RUBIO CARRACEDO J.

La utopía del estado justo: de Platón a Rawls. Valencia, R. Esteban, 1982.

Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales. Barcelona, Humanitas, 1984.

«Constructivismo y objetividad moral». THEMATA, 2, 1985, 113-127; recop. en ID., *El hombre y la ética*. Barcelona, Anthropos, 1987.

SEARLE J.R.

Speech Acts. Cambridge, Mass., University P., 1969.

WITTGENSTEIN L.

Philosophische Untersuchungen, in ID., *Schriften I*. Frankfurt, Suhrkamp, 1960.

NOTAS

¹ Para todo este apartado me atenderé básicamente a los estudios de Apel (1985; 1986) y de Habermas (1981; 1985). Hay que tener en cuenta que Apel presenta en 1986 (original de 1980) una revisión de su programa de 1985 (original de 1972-3), mientras que Habermas hace lo mismo en su trabajo de 1985 (original de 1983) respecto de su trabajo de 1975 (original de 1973: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, tercera parte, cap. 2).

² Apel expone la polémica Grice-Strawson, así como las aportaciones de Searle, Lewis y otros en ID., 1986, 40-66).

³ Una exposición actualizada se contiene en su trabajo de 1980, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia» (Apel, 1986, 105-173). Pero le ha dedicado numerosos estudios, algunos de ellos traducidos (Apel, 1985, II, 311-14; 341-358; 385-394; etc.

⁴ Remito a mi exposición relativamente detallada de Popper (1984, 281ss).

⁵ Un primer esbozo se encuentra ya en mis trabajos de 1982 y 1985.