

Capítulo V

CONSENSO Y DISCREPANCIA

LA IDEA DE UNA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN COMO PRINCIPIO TRASCENDENTAL DE COMPRESIÓN EN K.-O. APEL

1. Ciencia y consenso

La democracia es en muchos países occidentales una forma de gobierno. En la República Federal de Alemania es una obsesión; una obsesión que en los últimos desarrollos de la filosofía centroeuropea ha llegado a hacerse trascendental, en el más específico sentido técnico kantiano de esta calificación. Así tenemos ya una gnoseología que no recibe su valor de ser escéptica o dogmática, idealista, realista o empirista, sino democrática. Y me refiero a la teoría de K.-O. Apel acerca de una comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*) como *a priori* y fundamento gnoseológico de todo saber. Dado que las posibilidades de difusión de este democratismo trascendental centrado sobre la noción de consenso han sido y parecen seguir siendo altas, no parece inconveniente intentar valorar su alcance con la pretensión de llevar a sus últimas consecuencias los principios de esta teoría, a fin de entrar en discusión con ellos. Ya quiero avisar aquí, sin embargo, que mi crítica no tiene la ambición de ser ²⁰⁹ profunda, y se va a quedar en una discusión externa, no fundamental, de la gnoseología de Apel. No renuncia, sin embargo, esta crítica a la intención de ser eficaz, si logro mostrar, al sacar de los principios sus consecuencias, que esta teoría gnoseológica consigue lo contrario de lo que pretende, a saber, una concepción del saber y de la ciencia radicalmente totalitaria.

K.-O. Apel parte en su reflexión de algo cuya evidencia no había sido tomada en consideración en la epistemología tradicional y que representa la aportación fundamental de la filosofía analítica, a saber, el hecho de que la ciencia sea un discurso. Esto suena a afirmación; pero en contraste con la tradición implica una negación palmaria: la ciencia, el saber en general, no es un contenido de conciencia, sino un *factum* lingüístico. Ahora bien, si esto es así, el saber no es algo cuyo estudio —referido a las condiciones de su posibilidad— compete a la psicología y que tenga que estar comprendido en una teoría de la subjetividad;

este saber es, más bien, un acontecimiento sociológico; por la sencilla razón de que el lenguaje no es para la ciencia un ropaje externo, sino su forma propia, y no hay lenguaje sin pluralidad subjetiva. De modo que la gnoseología pertenece al ámbito de las ciencias sociales y ha de dilucidarse como una teoría de la intersubjetividad. El saber no es un contenido de conciencia, sino de comunicación intersubjetiva.

A partir de esta consideración Apel pretende realizar una transformación de la filosofía que tiene como punto de partida

la formación del consenso (*Konsensbildung*) en la «comunidad de los científicos» (...) tal y como fue desarrollada originalmente por Ch.S. Peirce. Esta *comunidad de experimentación e interpretación* debía, según Peirce, suceder a la época del apriorismo solipsista de la evidencia y—cómo /210 concreción del sujeto trascendental kantiano— constituir en forma metódicamente controlable ese consenso veritativo (*Wahrheits-Konsens*) que había sido impuesto por el «método de la autoridad» en aquella época que, según Peirce, antecedió al «método del *a priori*» propio de los grandes pensadores individuales¹.

Esta cita tiene una gran importancia, pues, a través de Peirce, Apel señala un objetivo al saber (cuyo ideal es, de momento, la ciencia positiva experimental), que consiste en restablecer ni más ni menos que el consenso previo a la emergencia en Europa de los pensadores individualistas propios del racionalismo, es decir, el consenso gnoseológico que en la Edad Media venía—dice Apel— autoritariamente impuesto.

Pues bien, esto está parcialmente logrado: parece evidente que el consenso de la comunidad científica acerca de lo que ella considera como saber positivo es un hecho social. Sin embargo, la comparación, no respecto del método, pero sí respecto de su alcance y solidez, que hace Peirce, y con él Apel, entre el consenso científico y el de la concepción del mundo medieval es, me permito señalar, insostenible. Pues, mientras que el primero *tiende* a ser absoluto, este último es, puede que ya por constitución, mucho más débil. Los cismas, herejías, indisciplinas eran constantes, y en modo alguno hechos marginales al sistema mismo del saber (teórico y práctico) medieval: no hay fe sin he-

¹ Cfr. *Die Transformation der Philosophie*, 2 vols., 2ª cd., Frankfurt a. M., 1981, I, p. 12.

rejías, o al menos no la ha habido históricamente. El consenso de la comunidad científica es, por el contrario, una vez asentado, inamovible; nadie jamás dudó con sentido del teorema de Pitágoras; y el hacerlo no sería comparable a negar, por ejemplo, la consubstancialidad del Logos con el Padre. El que hiciese esto último se le consideraría peligroso, y podría ser tratado como tal; pero el que se resiste a asumir verdades científicamente aceptadas, sencillamente queda descalificado como interlocutor. La ciencia permite una cierta imprecisión de los márgenes consensuales, pero el consenso es en cuanto tal, al menos eso se pretende, definitivo: no se es científico si no se define uno por él. El problema del método seguido hasta su establecimiento es secundario; interesa tan sólo señalar el carácter absoluto del consenso que sirve aquí de modelo para entender «cómo se puede aún pensar filosóficamente la transformación de la filosofía»².

Esta transformación se entiende como una revisión del pensamiento trascendental que incluya la relevancia epistemológica del *factum* del lenguaje. Y el punto de apoyo para ella lo encuentra Apel en la hermenéutica de H. G. Gadamer, por un lado, y en la epistemología de Pierce, al que en aspectos fundamentales sigue muy de cerca, por otro.

2. La idea de una hermenéutica trascendental

La hermenéutica ha pretendido una aproximación al problema de la ciencia, que se centra sobre la noción de horizonte lingüístico. En ella se une una idea del saber como presupuesto, transmitido por el lenguaje, que funciona como horizonte precomprensivo cuya explicitación, delimitación y transparencia constituyen el objeto del conocimiento personal. Este horizonte está, como ya he dicho, lingüísticamente articulado; es en definitiva, un ²¹² discurso, en el que el mundo integrado en él resulta interpretado. De un modo no muy matizado, pero accesible a los efectos que nos interesan, este horizonte puede ser caracterizado como un marco de comprensión similar a lo que se entiende por cultura. Es aquello desde lo que comprendemos lo que ocurre, la totalidad del mundo. Es una interpretación, una

² *Ibidem.*

visión o comprensión del mundo, que trasciende al individuo y que el individuo recibe ya con el lenguaje que aprende³. El horizonte comprensivo, articulado como discurso, constituye así una totalidad intersubjetiva dual, como aquello cuya síntesis fáctica constituye, en definitiva, los objetos de la experiencia personal. En su exterioridad trascendental frente al sujeto empírico, el horizonte de comprensión es una precomprensión, algo así como un texto extraño, cuyo significado no nos es manifiesto. Conocer, comprender, es ahora para el sujeto fáctico interpretar este texto, hacerlo transparente. Todo conocimiento es, por tanto, una especie de comprensión de la comprensión trascendental que se materializa en el lenguaje. En definitiva, este conocimiento personal se muestra en lo que la gnoseología alemana denomina «la vivencia del *aha!*», en el «ya lo tengo», que no es sino la transparencia del lenguaje que se produce cuando entendemos lo que decimos, siendo este discurso un horizonte transindividual, cuyo sujeto es una comunidad intersubjetiva. La comprensión se realiza, pues, en lo que Gadamer llama la fusión de los horizontes individuales en una intersubjetividad —interpreto yo ahora— en la que todo acto cognoscitivo es idéntico con lo que interpersonalmente se entiende, es decir, acto trascendental de una comunidad lingüística que se transparenta y hace reflexiva en la facticidad espacio-temporal de la vivencia comprensiva concreta. Comprender es, por tanto, *comprehendere se ipsum*, en el sentido de integrarse en la comunidad histórica que a través del lenguaje es el verdadero sujeto intersubjetivo de la comprensión⁴.

Apel pretende situarse en esta tradición hermenéutica. Si se aceptan sus presupuestos, todo acto de conocimiento recibe su valor de verdad de la participación en ese consenso interpretativo que la sociedad articula en el lenguaje, el cual no es mero

³ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4ª ed., Tübingen, 1975, p. 426: «En el lenguaje se representa el mundo mismo. La experiencia lingüística del mundo es "absoluta". Ella supera todas las relatividades de posición ontológica, porque abarca todo ser en sí, en cuyas relaciones (*Relativitäten*) se muestra siempre. El carácter lingüístico de nuestra experiencia del mundo precede a todo lo que es conocido (...) como siendo.»

⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 295: «La hermenéutica en el dominio de la filología y de las ciencias históricas no es en absoluto "saber de dominio", es decir, asimilación como toma de posesión, sino que se subordina (...) a la exigencia del texto.»

instrumento de comprensión, sino él mismo el discurso que hay que entender. Conocer es adquirir la competencia lingüística para poder ser sujeto del discurso y participar así en la rueda comunicativa; rueda, sin embargo —permítaseme la caricatura que resulta de acentuar los rasgos más característicos—, en la que uno no tiene nada que decir y su función consiste en reírse del viejo chiste de siempre, para volvérselo a contar al que acaba de llegar" preguntando por qué se ríe la gente. ¡Y ay de ti si no te ríes! Porque la sentencia unánime es entonces esa expulsión del corro de los lingüísticamente competentes, que despectivamente se expresa en el veredicto «éste no entiende», en el que dialécticamente se reafirma la comunidad de los iniciados.

Pues bien, partiendo de estos planteamientos, Apel ve como posible ampliar y profundizar la teo- /214 ría kantiana de la constitución objetiva en el sentido de una «hermenéutica trascendental» que tenga en cuenta la mediación por el lenguaje de dicha constitución⁵. Sin embargo, se da cuenta del problema que supone el que el chiste del ejemplo anterior fuese efectivamente malo. En este sentido, dice,

podría ser poco recomendable la separación, que Gadamer considera como posible y necesaria, entre (...) la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión y la pregunta, acentuada en el sentido de la problemática kantiana de la validez, por la justificación metódicamente relevante de los resultados de la comprensión⁶.

Es más, continúa Apel:

la pregunta por *la posibilidad* de la comprensión no puede ser explicitada sin plantear a la vez la pregunta (...) por la *validez* de esta comprensión⁷.

La conclusión de Apel es que

a fin de responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión, ha de ser aducido un criterio para distinguir la comprensión adecuada del malentendido. De ello se sigue que, a la vista de la historicidad del proceso de comprensión —acentuada por Gadamer—, ha de poderse indicar un criterio de progreso posible⁸.

⁵ Cfr. Die Transformation der Philosophie, 1, p. 43.

⁶ *Ibíd.*, p. 44.

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*, I, p. 45.

Supongo que la cuestión que se plantea Apel va en la línea de precisar que lo que hace comparable dos comprensiones no puede ser la comprensión misma. Es decir, si hay algo que puede decidir sobre la validez de un determinado consenso lingüístico, esto no es el consenso en su facticidad histórica. /215 La objeción que, en definitiva, hace Apel a la tradición hermenéutica es que ella es incapaz de proporcionar un punto de apoyo argumental capaz de criticar el consenso fáctico que constituye el horizonte de toda comprensión⁹. Pero esta primacía del lenguaje, entendido como texto a interpretar, sobre el intérprete, anula la racionalidad del posible discrepante, declarando así toda crítica como irracional.

Apel exige, por tanto, una nueva transformación de la filosofía trascendental, en el sentido de una hermenéutica crítica¹⁰ en la que se inviertan las relaciones interprete-*interpretandum* hasta situar en el primero el centro de gravedad del sistema. Esta inversión respecto de lo que Apel considera la idea tradicional de hermenéutica, supondría que

toda comprensión, en la medida en que está en absoluto lograda, entiende el autor del sentido que hay que comprender mejor de lo que este se comprende a sí mismo¹¹.

El intérprete ha de conocer el texto mejor que su propio autor.

No cabe duda de que la inversión es total. Siguiendo el ejemplo que se puso anteriormente, es como reconocer que el nuevo interlocutor que acaba de llegar a la ronda tuviese una primacía comprensiva sobre la totalidad social que participa del discurso: si no se ríe del chiste, no es que no lo entienda, sino que el chiste es malo; es el discurso, no su intérprete, el que falla. /216

La gnoseología hermenéutica puede ser acusada de totalitarismo. La verdad es en su contexto adaptación reflexiva a la intersubjetividad de un discurso dado, de modo que una proposi-

⁹ El mismo Gadamer recoge, en el *Nachwort* a la 5. ed. de *Wahrheit und Methode*, este reproche: «La más importante objeción contra mi esbozo de una hermenéutica filosófica es que yo supuestamente deduzco de la ligazón lingüística de toda comprensión la significación fundamental del acuerdo, y que legitimo así un prejuicio social a favor de las condiciones establecidas» (p. 529).

¹⁰ Cfr. *Die Transformation der Philosophie*, I, pp. 47 ss.

¹¹ *Ibíd.*, p. 49.

ción es sólo verdadera en la medida en que el horizonte de comprensión —al que podríamos llamar también opinión pública— se refleja en ella. Apel parece, por el contrario, abrir a la discrepancia una esperanza de racionalidad, en la medida en que se muestra partidario, frente al *pondus* tradicionalista de la hermenéutica clásica, de una hermenéutica progresiva, que pretende desenmascarar, allí donde sea necesario, el carácter ideológico, es decir, falsamente comprensivo, de un texto consensual, que puede desde fuera ser declarado él mismo irracional. Se trata, dice Apel, de dar un paso más, transformando dialécticamente la filosofía trascendental en el sentido de una mediación del método hermenéutico por el propio de la crítica de las ideologías¹². Volveremos posteriormente sobre este particular, tras exponer el otro punto teórico en el que Apel quiere apoyarse para lograr esta transformación¹³. /217

3. La comunidad ideal de comunicación

Charles S. Peirce ha elaborado una epistemología que, partiendo de presupuestos kantianos, intenta, sin embargo, salvar el abismo existente entre las categorías semánticas y la cosa en sí, a cuya cognoscibilidad absoluta no puede renunciar ninguna ciencia. Ahora bien, es cierto que esta cognoscibilidad de la cosa en sí no es, para el sujeto finito del saber, un *factum* logrado; la verdad, como representación total de lo real a través del signo

¹² Cfr. *ibíd.*, p. II, pp. 52 ss. verdad, como representación total de lo real a través del signo semántico, es posible sólo para el sujeto ilimitado que la anticipe

¹³ En cualquier caso, al final de esta breve exposición, es preciso poner de relieve que la referencia a la hermenéutica que aquí se hace se refiere más a lo que Apel entiende como lo criticable en ella que a una precisa exposición de las teorías de Gadamer. En ella habría que matizar muy cuidadosamente algunas afirmaciones que se han hecho. Baste, por ejemplo, recoger la siguiente cita de este autor (*op. cit.*, p. XXV): «Puede que pertenezca a la esencia de la tradición el existir por medio de su asimilación; pero también pertenece a la esencia del hombre el poder romper, criticar y disolver la tradición (...). Comprender significa en verdad no meramente la asimilación de la opinión transmitida o el reconocimiento de lo que la tradición santifica (...). Sin embargo, no quiero negar que yo, por mi parte, en el contexto universal de los momentos de la comprensión he acentuado la dirección a la asimilación de lo pasado y transmitido por tradición.»

semántico, es posible sólo para el sujeto ilimitado que la anticipe y que, en su referencia a lo cognoscible y no conocido, trascienda toda subjetividad finita. Para esta subjetividad, en su finitud, lo real,

que sólo puede ser pensado con sentido como lo cognoscible que hay que conocer, no puede en ningún instante temporal ser conocido fácticamente de un modo definitivo¹⁴.

Esto supone un veredicto para la conciencia individual. En sí misma ella, partiendo del análisis kantiano, no puede llegar a conocer lo que es de modo absoluto, que es, en definitiva, lo único que hace al conocimiento verdadero. Toda verdad científica pertenece, por tanto, con propiedad, no al sujeto individual de la ciencia, sino a una «comunidad que carece de límites (...) y que posee la capacidad para un definitivo crecimiento del conocimiento»¹⁵.

Situando el problema en el contexto de una filosofía trascendental, concluye Apel que Peirce /218

tiene que sustituir la última presuposición y «más alto punto» kantiano, a saber, la *síntesis trascendental de la apercepción*, por el *postulado de un último convencimiento*, en el que, tras un proceso de investigación llevado a cabo durante el tiempo necesario, la ilimitada comunidad de los científicos se pondría de acuerdo¹⁶.

De tal forma es esto así, y éste es el punto central, que

la definición de realidad y verdad, así como la fundamentación de la necesaria validez del método deductivo propio del proceso científico, se sigue no de la función del conocimiento {...} empíricamente descriptible en la comunidad fáctica, sino de la convergencia, que hay que postular normativamente, de los procesos de deducción e interpretación en la ilimitada comunidad. El consenso postulado críticamente *es el garante de la objetividad del conocimiento*¹⁷.

La convergencia de los procesos cognoscitivos individuales está exigida por el postulado de la verdad, que es esa identidad sujeto-objeto que por principio no se puede dar en la facticidad

¹⁴ Die Transformation der Philosophie, II, p. 191.

¹⁵ Ch. S. Pierce, Collected Papers, 5.311. Citado en: Die Transformation der Philosophie, II, pp. 191 ss.

¹⁶ Die Transformation der Philosophie, II, pp. 191 ss.

¹⁷ Ibíd.. II, p. 192.

histórica del sujeto individual. El consenso, como acto cognoscitivo de la comunidad científica que busca la verdad, responde al ajuste absoluto entre lo sabido y lo real que hay que saber, entre lo conocido y lo cognoscible. Este ajuste es la verdad propiamente dicha. Luego, si este consenso no fuera posible, no habría tampoco ajuste entre lo conocido y lo cognoscible. Habría una sola cosa cognoscible, pero muchas conocidas; lo que, si no fuese esta situación superable, supondría la imposibilidad del conocimiento. Luego también la anticipación provisional de este consenso ideal que realiza la comunidad /219 científica, es lo que salva el abismo entre la conciencia individual y la cosa. Sólo en la medida en que se identifica con la conciencia ilimitada de la sociedad científica, puede ser verdadera la conciencia individual.

Es importante insistir en que este consenso, como algo pretendido, funciona aquí como última condición de posibilidad para la objetividad del conocimiento científico, y en modo alguno es resultado suyo. Por otra parte, tampoco se puede olvidar que esta comunidad de acuerdo, que ocupa en la arquitectura trascendental el lugar que corresponde en Kant a la unidad sintética de la apercepción, no implica un consenso fáctico. Este consenso está postulado y

funciona como un principio regulativo que, como ideal de la comunidad y por la comunidad real, está aún por realizar; por lo que la incertidumbre sobre el logro fáctico de la meta ha de ser sustituida por un principio ético de esperanza y compromiso en la tarea¹⁸.

Este compromiso implica una anticipación de lo que es el fin, es decir, la posición del consenso mismo como posibilidad realizable.

No cabe duda de que la argumentación es sumamente ingeniosa. En definitiva, consiste por parte de Peirce en la crítica y posterior transformación del planteamiento kantiano. Crítica, en primer lugar, porque es insostenible una teoría científica que rindiese la fundamental pretensión de conocer las cosas tal y como realmente son. La escisión gnoseológica de un ámbito de experiencia formalmente estructurada que tiene, sin embargo, las cosas en sí mismas fuera de su alcance, es sumamente insatisfactoria. Sin embargo, la finitud del conocimiento /220 humano, esencialmente ligado a la experiencia sensible, hace esta esci-

¹⁸ Ibíd.

sión ineludible. Kant, ya que no puede salvar la objetividad como adecuación del sujeto y la cosa, pretende garantizarla en virtud de la coherencia *a priori* de la síntesis objetiva que la misma experiencia realiza. Esto sigue siendo insuficiente para Peirce; y entonces busca una especie de puente que permita salvar el abismo que representa la particularidad sensible de la experiencia. Este punto lo proporciona el consenso que *se produciría* si la cosa en sí fuese accesible. En la medida en que este consenso esté de algún modo anticipado, la conciencia particular participa entonces del acceso absoluto a lo real que en él se produciría, en la medida en que dicha subjetividad consensual sería, por definición, ilimitada o infinita. Es evidente que esta anticipación supone la relativización de la propia conciencia preconsensual. Se trata aquí de ese *self-surrender* «en el que Peirce veía el rasgo moral característico de la comunidad de científicos», y que consiste

en que cada científico ejercita la abstracción de los intereses y necesidades personales y se pone a disposición del progreso institucional hacia la verdad, como sujeto intercambiable de experimentos repetibles y operaciones mentales lógico-matemáticas, dentro de la «ilimitada comunidad de los investigadores»¹⁹.

Sólo el sujeto que es la comunidad científica es absolutamente capaz de verdad, y esto sólo al final de la historia de su descubrimiento. Y los individuos lo son sólo en la medida en que, desindividualizados, se identifican con dicha comunidad ilimitada.

La clave de esta «pirueta» gnoseológica está en ¹²²¹ considerar ese consenso como ideal, en el sentido de (posiblemente) opuesto a todo consenso fáctico, es decir, al que históricamente se alcanza. De modo que sólo en la relativización y crítica de éste alcanzamos ese consenso ideal, que se convierte entonces en un postulado formal, que garantiza, sin embargo, la verdad concreta del conocimiento particular, en la medida en que en su relativización éticamente asumida *participa ya* del consenso final. Es decir, el consenso fáctico se hace él mismo ideal en la medida de su propia relativización hacia él. La ciencia sería así el *corpus doctrinae* que se decanta como lo comúnmente aceptado por todos aquellos que buscan un acuerdo total de pareceres. Cuan-

¹⁹ *Ibíd.*, I, pp. 16 ss.

do uno hace entrega a la comunidad investigadora de la totalidad relativizada del propio saber, recibe de ella a cambio aquel saber en el que la totalidad, o al menos la mayoría de los miembros de esa comunidad, se identifica. La disponibilidad para el consenso se convierte así en condición trascendental para el establecimiento de un consenso fáctico, en el que propiamente consiste el *corpus* de la ciencia. No es que la verdad resida en este último consenso histórico; ella descansa más bien en la relación que éste guarda con el consenso absoluto ideal que, como saber que se busca, trans-históricamente se postula. Esta relación exige —no se puede insistir demasiado en esto— la relativización del propio contenido de conciencia. Sólo porque una comunidad histórica determinada está dispuesta a poner en discusión de nuevo lo que le parece saber, con vistas a un consenso posterior, es decir, sólo porque entiende su discurso siempre como argumento y nunca como demostración, sólo por ello puede ser considerada su doctrina como verdadera, en la medida en que, entendida como argumento, esa doctrina se *accepta como tal*. /222

Es claro entonces que la validez no está otorgada por una verdad trascendente, por un mundo platónico de las ideas situado fuera del tiempo. Se trata, más bien, de la validez absoluta que recibe una teoría cuando el sujeto consciente en ella es infinito, y capaz por tanto de superar la limitación empírica que particulariza la experiencia sensible y pone fuera de su alcance la cosa en sí. Esa infinitud se alcanza cuando esta doctrina es, en el modo de una anticipación formalmente postulada, consenso de una comunidad ilimitada, esto es, potencialmente abierta en el espacio y en el tiempo, La verdad sería —interpreto yo ahora— algo así como la propiedad de una proposición fáctica comúnmente reconocida en un discurso *potencialmente infinito* en cuanto a su sujeto. Por tanto, si en un momento dado ése sujeto ya no está dispuesto a *seguir* discutiendo, su doctrina se hace *eo ipso* falsa, pues corta su relación constitutiva con esa subjetividad infinita y su verdad, históricamente particularizada, deja de ser doctrina de esa comunidad absoluta formada por todos los que han hablado, hablan o pueden llegar a hablar, con la intención de ponerse de acuerdo, acerca del tema, que no por ser verdadero deja de ser esencialmente el tema *en cuestión*.

4. *Consenso y verdad*

Con esta teoría Apel está ahora en la situación adecuada para enfrentarse con el problema, que se planteaba en el análisis de la hermenéutica, acerca de las condiciones de validez, y no sólo de posibilidad, de la comprensión intersubjetiva. No todo consenso es válido o verdadero²⁰, sino sólo aquel que /²²³ es consciente de su propio alcance, es decir, aquel para el que es transparente su propia estructura y génesis, de modo que la verdad que en él se logra resulta de la reflexividad de la comprensión misma. Es verdadera aquella comprensión intersubjetiva que admite su propio fundamento, a saber, que «todo conocimiento (...) depende de la experiencia empírica y del ilimitado diálogo con otros acerca del sentido y valor de verdad de esta experiencia»²¹. Pero, eso sí, esta verdad, en la medida en que se den sus condiciones, tiene validez *a priori*²². O lo que es lo mismo: la comunidad *ilimitada* de los participantes en una comunicación discursiva, no se equivoca nunca. La sociedad dialogante tiene siempre razón en lo que considera verdadero. La única condición de su verdad es el carácter ilimitado que la hace infinita, a costa para los individuos de asumir la relatividad de su posición teórica. El individuo ha de saber que su teoría es esencialmente un argumento pendiente de refrendo.

Está claro que el discurso de la comunidad lingüística es aquí el horizonte de toda comprensión. Comprender es comprenderlo. En este sentido, el conocimiento funciona según las reglas de la hermenéutica. Ahora bien, no se da ningún valor absoluto al discurso a interpretar, por la sencilla razón de que ese discurso ha de ser entendido siempre como un argumento, relativo al último que acaba de llegar a la ronda discursiva, el cual, como intérprete, adquiere primacía, en el sentido de que tiene derecho a exigirlo como tal argumento. Comprender no es entonces asimilarse pasivamente a un consenso previo, sino participar activamente en una ar- /²²⁴ gumentación cuyo consenso es resultado de la propia participación. Éste es, me parece, el sentido que puede tener la noción apeliana de una hermenéutica crítica.

²⁰ Cfr. *ibíd.*, I, p. 63.

²¹ *Ibíd.*, I, p. 61.

²² Cfr. *ibíd.*

Por el contrario, el consenso que se impone autoritariamente, que no se entiende a sí mismo como argumento, que no reconoce, por tanto, el primado del interlocutor o intérprete del discurso, es decir, el consenso que, abandonando su provisionalidad, se considera a sí mismo como absoluto y definitivo, es *a radice* un falso consenso, y en consecuencia un discurso falso. Y ello independientemente de su contenido: es falso ya en la forma, por cuanto falta en él el postulado ético de auto-relativización crítica, por el que únicamente ese consenso superaría su esencial limitación histórica. Se habría cortado, por así decir, el cordón umbilical que le une a la comunidad ideal de comunicación y que le abre en ella la posibilidad misma de una teoría absoluta.

5. *Consenso, democracia y totalitarismo epistemológico*

Creo con esto haber expuesto de un modo somero los puntos centrales de la postura teórica de Apel. Como ya avisé al comienzo, no tengo intención de hacer ahora una crítica interna. Trataré, más bien, de llevar esta teoría a lo que a mí me parecen ser sus últimas consecuencias, dejando abierta a la reflexión personal la cuestión de si son o no aceptables.

A mi modo de ver, la base de esta doctrina sería un planteamiento del siguiente corte: Si bien con el lenguaje se pueden hacer muchas cosas —ordenar, rogar, bromear, etc.—, sin embargo, lo que haría a este lenguaje *racional* sería el hecho de que el discurso es un argumento. Pero un argumento no es una demostración. Si lo fuese, no pertenecería a su esencia la dualidad que introduce el hecho de que todo discurso es un diálogo. La esencia dialógica del lenguaje exige —dice Apel— que la verdad del discurso sea posterior a su emisión. Es más, él está convencido de que todo acto lingüístico parte de la aceptación implícita del compromiso moral de no considerar verdadero el discurso que no sea aceptado como tal por la comunidad de los interlocutores. O el discurso se relativiza y se acepta el juicio de esa comunidad acerca de su verdad o falsedad, o por el contrario el hablante se está contradiciendo a sí mismo, al considerar absoluto en su dimensión semántica lo que en su aspecto pragmático es relación hacia el interlocutor.

Quizá se entiende ahora mejor en qué sentido se dijo al principio, yendo ciertamente más lejos de lo que Apel va en sus formulaciones, que nos las habemos aquí con una teoría democrática del saber. Un argumento no es en su origen verdadero o falso; es, más bien, una propuesta retórica, un programa de acción semántica dirigido a una pluralidad de interlocutores igualmente competentes, para interpretarlo, por un lado, y sobre todo para sancionarlo como válido, por otro. Es esta sanción comunitaria la que hace verdadero el argumento²³./226

Cómo se pueda distinguir este proceso de *verificación* del *éxito* político propio de una acción retórica, es algo muy difícil de precisar. El viejo criterio sofista, según el cual es racionalmente significativo aquello que la comunidad social sanciona como tal, me parece indiscernible del propuesto por Apel, el cual, a mi entender, se limita a añadir que esto es así con tal de que el éxito retórico-político no sea nunca considerado como definitivo.

Esta provisionalidad del consenso veritativo, que, como vimos, hacía racionalmente posible la discrepancia, es fuente, sin embargo, de una ambigüedad que hemos de intentar superar. Se puede rechazar argumentalmente un consenso si, y sólo si, este consenso se considera a sí mismo, en su facticidad histórica, como absoluto. Pero el consenso abierto, aquel que es consciente de la relatividad de su forma histórica concreta, es absoluto en la medida en que recibe su validez no de sí mismo, sino de la comunidad ilimitada de posibles interlocutores. Es además irracional discrepar de él. La conciencia absoluta de la propia verdad es siempre falsa; pero, si esta verdad resulta de la sanción no de esta o aquella comunidad, sino de *la* comunidad en general, que es trans-histórica y que no permite, por tanto, la absolutización de una conciencia temporal, entonces, en su provisiona-

²³ A pesar de todas las distancias que quiere marcar, Apel no se encuentra en este punto muy lejos de lo que propone Gadamer en el contexto de la labor hermenéutica (cfr. *op. cit.*, p. 366): «(...) el horizonte propio del intérprete es determinante; pero él tampoco es como un punto de vista fijo que se mantiene o que se impone, sino más como una opinión y posibilidad que se pone en juego y que contribuye a asimilar verdaderamente lo que se dice en el texto. Esto lo describimos anteriormente como fusión de horizontes. Reconocemos en ellos la forma de ejercicio del diálogo, en el que se expresa una cosa que no sólo es mía o de mi autor, sino una cosa común (*eine gemeinsame Sache*).»

lidad, la verdad en cuestión es siempre *a priori*, es decir, absolutamente verdadera. El pueblo, como hipóstasis política de la totalidad del género humano, es el «Gran Hermano»²⁴, que es fuente absoluta de racionalidad; sólo que este «Gran Hermano» es, propiamente, «nadie»; o, si acaso, «todo el mundo». Nadie tiene razón; pero esto no es una negación: quiere decir que el tal «nadie» la tiene absolutamente. Esto es ^{/227} democracia epistemológica: emergencia absoluta de un sistema negativo de identificación, refuerzo de un consenso que se afirma a sí mismo en la absoluta descalificación de la discrepancia: el que no opina como yo, que opino como todos, está sencillamente loco, es lingüísticamente incompetente; porque no acepta las reglas democráticas de toda praxis lingüística. Y que yo opino como todos es evidente porque, si mañana todos opinan lo contrario, yo estoy dispuesto a opinar lo mismo que ellos, ya que en realidad yo, que soy nadie, no opino nada. La comunidad ilimitada de la comunicación perfecta opina democráticamente por mí; aunque tampoco opine, de momento, nada definitivo, ya que este sujeto de toda verdadera opinión se puede anticipar, pero no es históricamente realizable, no tiene más realidad que la de un género.

El disolvente totalitarismo de esta concepción parece quedar así puesto de manifiesto. En realidad, supera al totalitarismo ya denunciado en la concepción hermenéutica que Apel considera opuesta a la suya. Para esta concepción, el lenguaje, como texto a interpretar, es una totalidad previa en la que reflexivamente ha de integrarse toda comprensión. Pero, en su facticidad histórica, el consenso interpretativo que posibilita la comprensión, es una totalidad *ad intra* cuya falsedad se demuestra tan pronto como, en una reflexión *ad extra*, este consenso choque con *otros* horizontes interpretativos irreductibles a él, Hermenéuticamente, los consensos heterogéneos se refutan respectivamente, a no ser que les concedamos un mero valor orientativo de raíz pragmática.

La fluidificación de la noción de consenso histórico que hace Apel, en función de un consenso trans-histórico absoluto que se postula *a priori*, le permite *exigir* metodológicamente una universal confluencia ^{/228} de pareceres. De ella tienen necesariamente que participar todos aquellos que en absoluto tengan la

²⁴ Cfr. George Orwell, 1984.

más mínima pretensión de hablar racionalmente. El que no participa de la inteligibilidad de una sociedad dialógicamente democrática, queda, en el sentido explicado anteriormente, fuera de lo específicamente humano, que es la capacidad de una ilimitada comunicación. Sencillamente, está fuera del juego lingüístico que nos define como hombres. Habla diciendo lo contrario de lo que hace al hablar; puesto que comunica que no está dispuesto a dialogar acerca de la verdad de una proposición que dialógicamente comunica. Semejante individuo, o comunidad parcial, está sencillamente loco.

Esto no es una exageración retórica mía. Apel propone efectivamente, en este caso, un tratamiento psicoterapéutico, en el que ya no se trata de entender al interlocutor, cuyo discurso es en su raíz inteligible, sino de aclarar desde fuera por qué hace cosas tan raras. El juego consiste ahora en mediar

la comprensión hermenéutica (dialógica) por un *método cuasi-explicativo*, que puede emplearse legítimamente allí donde la existencia humana se presenta (...), no como actuación conscientemente intendida y responsable, sino como conducta causada coercitivamente²⁵.

Y ya sabemos cuáles son las condiciones de esa actuación racional y reflexiva. Está claro, por otra parte, que

en este caso el presupuesto de simetría de la comunicación interpersonal queda decididamente suspendido a favor del intérprete, es decir, a costa de la competencia comunicativa —y en este sentido también política²⁶— del paciente, /²²⁹ que parcialmente se ve reducido a objeto de esta cuasi explicación²⁷.

El neurópata es, en definitiva, aquel que considera que

un acuerdo (*Einverständnis*) concreto con una forma de vida ya institucionalizada, con todas sus inevitables deformaciones debidas a la ignorancia, represión de motivos (...) de racionalidad c ideológico encubrimiento de intereses de poder, representa el ámbito, principalmente intransgredible, de la (...) comprensión entre los hombres²⁸.

²⁵ *Die Transformation der Philosophie*, I, p. 53.

²⁶ Cfr. *ibíd.*, I, p. 56.

²⁷ *Ibíd.*, I, p. 55. La observación entre guiones es mía.

²⁸ *Ibíd.*, I, p. 63.

Es decir, si uno piensa, por ejemplo, que los diez mandamientos, tal y como los enseña la tradición judeocristiana, suponen una comprensión definitivamente racional del hombre, y que negarla en la práctica constituye ahora un error, lo constituyó en el pasado y lo constituirá en el futuro, entonces uno se hace candidato al ingreso en el sanatorio psiquiátrico que Apel propone para todos aquellos que no estén dispuestos a admitir «una reserva crítico-ideológica de principio frente a la comunidad real de comunicación»²⁹ a que pertenecen. El objeto del psicoanálisis al que el paciente se ve sometido, es ahora fluidificar aquello que se cree verdadero, desenmascarando su carácter ideológico y explicando así su génesis irracional a partir de deformaciones, represiones y encubrimientos, poniendo de este modo de manifiesto el carácter coercitivo e irresponsable de su aceptación. Si la terapia tiene éxito, el paciente recobra la salud, en el sentido de que consigue relativizar su conciencia hasta el punto de someterla al veredicto inapelable de la intersubjetividad trascendental propia de la comunidad ideal o abierta. El paciente, liberado de su enfermedad, recobra de este modo la competencia comunicativa que le permite incorporarse a, e identificarse con, la sociedad refleja de los lingüísticamente mayores de edad.

Creo que a estas alturas debe estar ya claro para el lector la estrategia que sigue esta exposición. Si la lectura que se ha ofrecido de Apel es, como creo que es el caso, correcta, su pensamiento se encuentra en estos momentos bajo el fuego concentrado de la más pesada artillería de Adorno³⁰. La comunidad de comunicación, en su impersonalidad genérica, pero á la vez como sujeto último de toda praxis epistemológica, emerge como el perfecto sistema de identidad, en el que, en su confluencia, queda anulado todo contraste de pareceres. Ciertamente se permite éste en un primer momento, precisamente aquel que implica la relativización de opiniones plurales, que se convierten así en argumentos pendientes de refrendo. Pero precisamente esta puesta en discusión de la verdad personal, es lo que abre el cam-

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ Cfr. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 3ª. ed., Frankfurt a. M., 1982, p. 4-4: «Una forma de comportarse, que no guarda nada primero y seguro, y que, sin embargo, ya sólo por la determinación de su idea, hace tan pocas concesiones al relativismo, hermano del absolutismo, que se aproxima a la doctrina, prepara serias dificultades.»

po a la total decisión acerca de una verdad común, aquella a la que llega, *in genere*, la humanidad dialogante; verdad que va siendo realizada democráticamente en la historia mediante el sometimiento ético de la verdad particular al consenso que, de este modo abierto a una ilimitada comunidad de comunicación, se va realizando en cada caso. Al que no está de acuerdo, al que por principio discrepa de este acuerdo, por no querer discutir lo que conside- /231 ra verdadero, se le niega lo que constituye su humanidad: la competencia comunicativa. Al que no está dispuesto a sacrificar, relativizándola, su opinión a la mayoría que constituye —mejor, que constituirá— el consenso, le espera el destierro, la excomunión de ese albergue de seguridad que es la identidad genérica y consensual de los locuaces. Ya lo vimos: seguridad en la propia opinión la consigue aquel que sabe —al cual difícilmente podemos llamar sabio— a través de su *self-surrender*, en el que —repite la cita—

cada científico ejercita la abstracción de los intereses y necesidades personales, y se pone a disposición del progreso institucional hacia la verdad, como sujeto intercambiable de experimentos repetibles³¹.

No sería difícil poner desde aquí de manifiesto cómo bajo este ropaje gnoseológico se muestra una dinámica de dominio³². Cuando todos piensan lo mismo, cuando el terrorismo opresivo del sistema se ejerce no con bayonetas, sino a través de ese lenguaje que, desde la guardería a la universidad —instituciones, por supuesto, públicas—, va modelando la identidad personal como idéntica a la social, entonces el mejor mecanismo de reafirmación del sistema es la democracia. El sistema de producción ya no teme en las urnas discrepancia alguna que sea relevante, porque el que vota no es este o aquel /232 hombre, sino el sistema mismo, que ahora, en el último engaño de su totalitarismo, se denomina «el pueblo». De las urnas no puede ya salir sino lo que el lenguaje ha impuesto en las mentes de los que

³¹ Cfr. *Die Transformation der Philosophie*, I, pp. 16 ss.

³² Cfr. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1967, p. 38: «El principio de la mayoría, en la forma de juicios generales sobre todas y cada una de las cosas [consenso], tal y como se hacen efectivos mediante todo tipo de votaciones y técnicas de comunicación, se ha convertido en un poder soberano ante el que tiene que inclinarse el pensamiento» (la palabra entre corchetes es mía).

votan, a saber, el consenso. Él, y no las urnas, es lo que da valor al resultado.

La conclusión que se me ocurre es radical: cuando la democracia deja de ser un sistema limitado de decisión política y se convierte en gnoseología, es decir, en un modo de pensar relevante para la validez del pensamiento; cuando se la eleva a la categoría de obsesión trascendental, se convierte en una farsa totalitaria, en reafirmación opresiva de un sistema que, en la absolutez de su dominio, ya no necesita cárceles, sino que se basta con sanatorios de terapia psicoanalítica para rehabilitación de disidentes.

Frente al democratismo trascendental de K-O. Apel, me gustaría presentar aquí como alternativa, siguiendo a Adorno, un concepto un tanto «anarquista» de verdad, que tuviese en la discrepancia potencial, es decir, en la capacidad de resistir el «poder» de un consenso contrario, su última condición de posibilidad. Algo tendría esta gnoseología de aquello que se plasma en el lema, indiscutible por absurdo desde una dialéctica de poder, de «vamos perdiendo; pero somos los mejores». Sólo así tiene la derrota un sentido. Pero sólo así tiene también sentido humano la victoria política: sabiendo que el que pierde no por ello deja de tener, si la tiene, más razón que yo; ha perdido, pero no por ello está loco si persevera en considerar verdadera su opinión. Pues no depende la razón de democracia o aristocracia; el verdadero saber es sencillamente ácrata, esto es, independiente de una dinámica de poder. Democracia tiene políticamente razón de ser, sólo si lo que es verdadero o falso, bueno o ²³³ malo, nada tiene que ver con ella³³. De otra forma se hace totalitaria.

³³ Cfr. M. Horkheimer, *op. cit.*, pp. 34 ss.: «Las ideas fundamentales y conceptos de la metafísica racionalista estaban enraizados en el concepto de lo generalmente humano, de la humanidad, y su formalización implica que se desvinculan de su contenido humano. Cómo esta deshumanización del pensamiento afecta a los más profundos fundamentos de nuestra civilización, se ve al hilo de un análisis del principio de la mayoría (*Mehrheitsprinzip*), inseparable a su vez del principio de democracia. A los ojos del hombre medio, el principio de la mayoría no sólo sustituye a la razón objetiva, sino que representa un progreso frente a esta. Puesto que los hombres son al fin y al cabo los que mejor pueden decidir sobre sus propios intereses, entonces las decisiones de una mayoría —se piensa— son tan valiosas como las instituciones de una así llamada más alta razón. Sin embargo, la contraposición entre

K.-O. Apel ha contribuido, en mi opinión, a reforzar este ciertamente posible totalitarismo democrático; y la libertad no ha salido ganando con ello. /234

esta institución y el principio democrático, cuando se toma de este modo en conceptos tan crudos, es meramente imaginaria. Pues ¿qué significa que "un hombre es el que mejor conoce sus intereses"?, ¿cómo llega él a este saber?, ¿qué demuestra que su saber es correcto? La afirmación "un hombre sabe... mejor" contiene implícitamente la referencia a una instancia que no es totalmente arbitraria y que pertenece a un tipo de razón que existe no sólo como medio, sino como fin. Si esta instancia fuese al final la mayoría, todo el argumento sería una tautología. La gran tradición filosófica, que contribuyó a la implantación de la democracia moderna, no es culpable de esta tautología; pues fundaba los principios del gobierno sobre supuestos más o menos especulativos, por ejemplo, sobre el supuesto de que la misma sustancia espiritual o la misma conciencia moral estaba presente en todos los hombres. En otras palabras, el respeto a la mayoría se fundamentaba en una convicción que no dependía, a su vez, de las decisiones de la mayoría.»