



Febrero - Abril 2001

Número Actual

Números Anteriores

Editorial

Sitios de Interés

Novedad

Ediciones Especiales



Carr. Lago de
Guadalupe Km. 3.5,
Atizapán de Zaragoza
Estado de México.

Tels. (52) 58 64 56 13
Fax. (52) 58 64 56 13

Cien Años de 'Comunidad de Investigadores' en Peirce. Las raíces Neopragmatistas del comunitarismo multiculturalista. (A través de Karl-Otto Apel)



Por Carlos Ortiz de Landázuri
Número 21

Presentación

Karl-Otto Apel ha reconstruido el papel desempeñado por la comunidad de investigadores' de Charles Sander Peirce en el 'giro pragmático', que llevó a cabo el 'Nuevo dualismo' analítico hacia un comunitarismo multiculturalista aún mas abierto, aunque no siempre fue muy consecuente con los ideales programáticos de su método neopragmatista[1]. En efecto, P. Winch postuló una relación de complementariedad 'a priori' entre el método abductivo-retroductivo de la crítica de las ideologías de Peirce y el seguimiento del modelo nomológico-subsuntivo de la crítica del sentido del 'Nuevo dualismo' analítico, estableciendo una clara dependencia de subordinación recíproca entre ellos[2]. Sólo así la comprensión teleológica de una intención se pudo remitir al postulado ideal de una comunidad de investigadores, que a su vez fomenta una ilimitada apertura a una mejor explicación causal del mundo de la vida, sin dar lugar a abstracciones metódicas aún más indeseables por parte de ninguno de estos dos métodos, como ya hizo notar Peirce en 1878. A este respecto la aceptación del método abductivo de Peirce por parte de P. Winch dio lugar a una nueva forma de comunitarismo multiculturalista que en general ha sido aceptado por las más distintas tradiciones de pensamiento, a pesar de moverse por ideales programáticos muy distintos[3]. De todos modos Apel ha denunciado con frecuencia los numerosos sinsentidos del comunitarismo multiculturalista contemporáneo, cuando elude cualquier referencia a este tipo de presupuestos pragmático-transcendentales. Por ello en su última publicación de 1998 ha defendido un tránsito hacia un posconvencionalismo aún mejor autofundamentado, que evite una vuelta a un posmodernismo filosófico de talante claramente anticomunitarista, o simplemente antitranscendentalista, a pesar del rechazo generalizado con que en general son recibidas este tipo de propuestas[4].

I.- El giro comunitarista posterior a la 'positivismustreit'

Apel dedicó dos artículos a reconstruir el impacto que Peirce ejerció en la génesis de comunitarismo multiculturalista contemporáneo. El primero de 1964, "El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje"[5]. En este caso Apel quiso poner de manifiesto como la pragmática transcendental del joven Peirce daba una respuesta adecuada a los problemas abordados por el 'Nuevo dualismo' analítico en la polémica que mantuvieron con el decisionismo metodológico de Popper y sus seguidores, a raíz de la llamada 'positivismustreit'[6]. El 'Nuevo dualismo' rechazó el modo decisionista como Popper justificó los presupuestos retroductivos de su propio método de la refutación, como si tratara de una tentativa meramente provisional y en sí misma falible, sin aportar ningún tipo de prueba analítica. En cambio ahora se exige que este tipo de hipótesis también se puedan justificar por separado, cumpliendo las exigencias que ahora impone la crítica del sentido y de las ideologías, aunque se les

siga atribuyendo un protagonismo meramente provisional y falible en el desenvolvimiento de la lógica de la investigación científica. Según Apel, estas propuestas del 'Nuevo dualismo' permitieron recuperar la vigencia del pragmatismo de Peirce entre los propios analíticos, sin dejar indiferente a ninguno de los participantes en la segunda fase de la positivismusstreit[7].

1) La crítica del 'Nuevo dualismo' al decisionismo popperiano

El 'Nuevo dualismo' cuestionó muchos de los planteamientos defendidos por las distintas tradiciones de pensamiento durante la primera fase de la "positivismusstreit". A partir de entonces se cuestionó cualquier hipótesis o presupuesto, que estuviera basado en un decisionismo metodológico carente de justificación, aunque se le atribuyera un valor meramente provisional y falible. El 'Nuevo dualismo' rechazó así el decisionismo metodológico de Popper, sin aceptar la pretendida neutralidad de sus propuestas metodológicas[8]. La neutralidad defendida por el decisionismo metodológico de Popper sólo se pudo garantizar mediante una verificación indirecta de sus posteriores consecuencias, como antes sucedió con Weber, incluyendo también la aceptación de un supuesto nunca justificado: la referencia a un ámbito de decisiones subjetivas previas en sí mismas inverificables, a pesar de ser esenciales para la posterior aplicación práctica de este mismo método[9].

A este respecto Hempel, Abel, Oppenheim y Dray rechazaron el decisionismo metodológico de Popper por ser contrario a los principios programáticos del método analítico[10]. En su lugar defendieron un 'Nuevo dualismo' analítico donde se justifican dos principios programáticos básicos: la validez axiomática de la deducción formal y la verificación experimental de la experiencias inductivas, sin recurrir ya a un decisionismo de tipo metodológico como el de Popper. En su opinión, es inútil proponer una aceptación provisional de unas decisiones metodológicas antes de aportar una justificación efectiva de su validez interna, cuando la posterior comprobación de sus consecuencias pertenece a ámbito categorial absolutamente inconmensurable con el primero[11]. Por eso Hempel postuló una recuperación de la separación tradicional que el análisis establece entre lo causal y lo teleológico, entre lo fáctico y lo normativo, entre la explicación y la comprensión, sin admitir un convencionalismo decisionista, como ocurrió en Russell y Carnap[12]. Por su parte Habermas y Apel utilizaron las propuestas del 'Nuevo dualismo' para criticar a Popper, aunque sin dar a sus propuestas el mismo sentido ideológico. En su opinión, el análisis retroductivo de este tipo de presupuestos ya no se debe utilizar para defender unos criterios de igualmente decisionista, como en su opinión ahora vuelve a ocurrir en el 'Nuevo dualismo'. Más bien se deberían utilizar estos análisis para fundamentar unos compromisos existenciales de tipo autoemancipador, que a su vez estén enraizados en el mundo de la vida, como propuso Peirce. Pero en ningún caso se les debería otorgar un carácter en sí mismo decisionista, como paradójicamente seguía sucediendo en el 'Nuevo dualismo'[13].

Apel aplicó a los planteamientos de Hempel, Abel, Oppenheim y Dray, una crítica de la razón instrumental aún mejor fundamentada desde un punto de vista analítico. Es decir, formuló al 'Nuevo dualismo' el mismo tipo de críticas que anteriormente Adorno y Horkheimer habían dirigido a los planteamientos positivistas, o que el propio Habermas había formulado a Popper[14]. En ambos casos se trató de mostrar como el 'Nuevo dualismo' analítico se había quedado a medio camino; por eso siguió aceptando el modelo de una 'sociedad abierta' en la forma decisionista como la concibió Popper, sin justificarla en nombre de otro tipo de presupuestos retroductivos aún más básicos[15]. Por eso Apel compartió la crítica de las ideologías con que P. Winch justificó la responsabilidad solidaria de las ciencias sociales con un mundo de la vida previo. Con este fin la crítica de las ideologías se remitió al postulado ideal de una comunidad de investigadores, al modo antes había propuesto

Peirce, sin depender ya en cualquier caso de un decisionismo metodológico previo[16]. P. Winch inició así un proyecto programático aún más ambicioso, que dio lugar a un 'giro pragmático' en el modo de justificar las más distintas tradiciones de pensamiento. Es decir, se inició entonces un proyecto de fundamentación última aún más radical, similar al propuesto por Peirce en 1878, dando lugar a una auténtica transformación en el modo de justificar las distintas tradiciones de pensamiento[17]. El 'Nuevo dualismo' a partir de P. Winch aceptó así las propuestas de Peirce hace ya cien años; en efecto, en las *Illustrations of Logic of Science* de 1878 localizó la mediación del postulado ideal de una comunidad de investigadores, que siempre está sobreentendido de un modo incondicionado tras la aceptación compartida de cualquier forma de conocimiento o de acción[18]. Según Apel, este simple hallazgo permitió desarrollar una crítica de las ideologías, que ahora se aplica al uso meramente instrumental que Hempel había seguido haciendo del método analítico, o que la mayoría de los seguidores de Peirce hicieron de la máxima pragmática. A partir de entonces la metodología científica tuvo que reconocer los presupuestos teleológicos de los propios procesos heurísticos, poniendo en ejercicio una dimensión reflexiva de tipo comunitarista que casi nunca se advierte[19]. Al menos esto es lo que hizo P. Winch cuando reinterpretó los juegos del lenguaje de Wittgenstein desde un nuevo enfoque pragmático-transcendental de naturaleza estrictamente filosófica, que a su vez viene exigido por los propios planteamientos empíricos de las ciencias meramente fácticas, cuando a su vez se subordinan a la previa aplicación de una crítica de las ideologías aún más estricta[20].

Precisamente porque la comprensión, según los enfoques de Wittgenstein, no puede concebirse en sus presupuestos a priori independientemente del juego lingüístico como forma social de vida, la sociología no es para Winch, en cuanto ciencia de las formas sociales de vida, ninguna science empírico-generalizante, sino que, en cuanto ciencia de las formas de comprensión, es en lo fundamental idéntica con la filosofía como teoría del conocimiento (epistemology)[21].

2) El radicalismo antidecisionista del 'Nuevo dualismo'

En cualquier caso, el 'Nuevo dualismo' inicialmente fomentó una actitud aún más antidecisionista, sin tampoco admitir un principio de tolerancia con la metafísica, o con la propia psicología, al modo de Carnap y Popper[22]. El 'Nuevo dualismo' rechazó así la posibilidad de seguir manteniendo unos principios programáticos de tipo antimetafísico y antipsicologista, cuando simultáneamente se defiende una posible verificación directa o indirecta de los supuestos gnoseoantropológicos de los que depende a su vez la metodología científica, como de hecho ocurrió en Popper o antes en los planteamientos neopositivistas[23]. A este respecto el 'Nuevo dualismo' rechazó una posible control experimental indirecto de los factores subjetivos internos de tipo teleológico, cuando todo ello exige la previa elección de un determinado juego de lenguaje, que a su vez impone el logro de ciertos fines de un modo arbitrario, como de hecho ocurrió con los juegos del lenguaje del último Wittgenstein. En su lugar se justifica la referencia a unos fines compartidos si se pueden comprobar su efectiva vigencia comunitaria en el mundo de la vida a través de un método abductivo similar al de Peirce, sin tener que justificarlos en virtud de una decisión metodológica o de la previa elección de un determinado juego del lenguaje[24]. En cualquier caso el 'Nuevo Dualismo' radicalizó la crítica a la metafísica y al psicologismo hasta extremos totalmente desconocidos, aunque a su vez afrontó este objetivo de un modo más modesto y a la larga más coherente: propuso una vuelta al método abductivo de análisis de presupuestos utilizado por el joven Peirce, sin recurrir ya a un simple decisionismo metodológico[25].

En 'Nuevo dualismo' acepta a este respecto una propuesta del joven Peirce en 1878[26]: establecer una separación aún más rígida entre dos tipos de presupuestos, al modo de una nueva

navaja de Ockham. Es decir, volver a la contraposición clásica entre los presupuestos del método experimental y los del simplemente analítico, aunque subordinándolos a un método abductivo aún más estricto, en cuyo nombre se justifican los ideales programáticos del propio pragmatismo[27]. De este modo en el 'Nuevo dualismo' surgieron los mismos problemas metodológicos que habían sido característicos del pragmatismo o de la propia tradición hermenéutica, aunque en cada caso se afrontaran con una actitud muy distinta. El 'Nuevo dualismo' inició así un giro comunitario para justificar los fines compartidos, que como ocurre con el ideal regulativo de una comunidad de investigadores, exigen un efectivo enraizamiento en el mundo de la vida, al modo de Peirce[28]. Por su parte Apel pretendió algo más: demostrar cómo el método abductivo de Peirce permite justificar una posible convergencia entre los proyectos programáticos de ambas tradiciones, la analítica y la hermenéutica, la cientifista y la humanista, aunque inicialmente cada una defendiera proyectos programáticos antitéticos. En su opinión, los principios programáticos de ambas tradiciones se volvieron en sí mismos complementarios en la medida que se remitieron a Peirce[29]. Sólo así se pudo justificar la tensión que la crítica de las ideologías establece entre el momento ideal y real de sus respectivos métodos heurísticos, sin poder lograr una exhaustiva explicación experimental de este tipo de presupuestos retroductivos, ni tampoco una comprensión recíproca del sentido último de lo que se hace. De este modo la crítica de las ideologías pudo rechazar las unilateralidades de la tradición analítica y hermenéutica, llevando a cabo una reflexión crítica aún más profunda de sus respectivos presupuestos[30].

Creo que a partir de estas reflexiones surge la exigencia metodológica de mediar dialécticamente la 'explicación' de las ciencias sociales con la 'comprensión' de las tradiciones de sentido, propia de las ciencias histórico-hermenéuticas, bajo un principio regulativo: 'superar' los momentos irracionales de nuestra existencia histórica. Denominamos 'crítica de las ideologías' al 'terminus technicus' de esta mediación dialéctica entre 'comprensión' y 'explicación', (entendida esta crítica) como 'psicoanálisis' de la historia humana social y como 'psicoterapia' de las actuales crisis de la acción humana"[31].

3) El redescubrimiento del mundo de la vida en Winch

El punto de partida del 'Nuevo dualismo' fue el uso que Hempel, Abel, Oppenheim, Dray, y después P. Winch hicieron del método abductivo o retroductivo de Peirce[32]. Lo utilizaron para rechazar el modo decisionista como Popper, o antes Max Weber, justificaron la pretensión falibilista de las explicaciones experimentales de remitirse a unas hipótesis, similares a las de las ciencias naturales, como si realmente en estos ámbitos también se pudiera generalizar una actitud de provisionalidad relacut;n entre lo que se puede justificar mediante una deducción analítica o por recurso a la experiencia, en dependencia a su vez de un método abductivo previo, y lo que sólo se puede justificar en virtud de una decisión meramente ética. Se rechazó así que se pudiera otorgar una validez pública a un tipo de decisiones éticas, que en sí mismas son inaccesibles para el método experimental de la ciencia. En cambio fomentó la aplicación del método retroductivo o abductivo similar al de Peirce, que a su vez exige un doble proceso de reflexión teórica y la vez práctica[35]. Desde un punto de vista teórico este método permite detectar la dependencia de cualquier acción humana del postulado ideal de una comunidad de investigadores, que ahora se afirma como una condición de posibilidad y de sentido del seguimiento de una máxima pragmática en un mundo de la vida concreto. Pero desde un punto de vista práctico este seguimiento también puede depender de unas valoraciones subjetivas individuales, que son propias del ámbito privado de la conciencia, siguiendo a su vez sus propias reglas. Sin embargo el 'Nuevo dualismo' volvió a establecer una estricta separación entre estos dos ámbitos que impone el seguimiento de una máxima pragmática, sin confundir las exigencias de la ciencia y las de la

ética. Pero en ningún caso cabe ya pretender garantizar la validez de las decisiones éticas a través de una comprobación experimental de sus consecuencias, como al parecer habían pretendido Popper y antes Weber[36].

A este respecto el 'Nuevo dualismo' ya había introducido con anterioridad a P. Winch una creciente distinción entre los procesos de explicación causal y de comprensión teleológica. En efecto, Hempel, Abel, Oppenheim y Dray separaron estas dos formas de explicación como si ambas pertenecieran a ámbitos totalmente distintos. En su opinión, la comprensión teleológica se remite a hipótesis reductivas a las que sólo cabe asignar un valor meramente psicológico, aunque de hecho ahora se afirman como una condición de posibilidad y de sentido del logro de cualquier tipo de explicación causal[37]. Es decir, el 'Nuevo dualismo' inicialmente radicalizó las pretensiones de exclusividad de la explicación causal en el ámbito de lo objetivo, cuando de este modo se impedía llevar a cabo una auténtica reflexión reductiva sobre los presupuestos teleológicos implícitos de su propio método, dando lugar a un tipo de abstracciones metódicas igualmente falaces[38]. De todos modos P. Winch advirtió como esta separación no se podía mantener de un modo radical, como ya en 1878 hizo notar el propio Peirce[39]. En su opinión, a través del método reductivo se pueden localizar un tipo peculiar de principios teleológicos, que ahora se afirman como una condición de posibilidad y de sentido del hallazgo experimental de una explicación causal. Al menos así ocurre con la ética de las creencias que, según Peirce, es el fundamento último de la validez de la ciencia[40]. En este sentido Peirce había hecho una propuesta más elaborada, que finalmente sería aceptada por el 'Nuevo dualismo'. En su opinión, el método abductivo-reductivo permite justificar la referencia a unos fines compartidos, que a su vez permiten dar al mundo de la vida un sentido más comunitario, en la medida que se somete a un tipo de explicación causal cada vez más exhaustiva, con independencia del posterior uso meramente práctico que la ética de cada individuo quiera hacer de este tipo de procesos. A partir de entonces se comprobó como cualquier toma de decisiones en común por parte de una institución social, incluida la sociedad civil, o la propia ciencia, exige aceptar una jerarquía de fines que se conocen mediante un método reductivo a partir del mundo de la vida, sin que ya quepa un decisionismo o una abstracción metódica al respecto[41].

Siguiendo al neopositivismo en la distinción entre 'explicación' y 'comprensión', sigue habiendo un aspecto psicológicamente acertado: el hombre puede 'internalizar' ciertas relaciones causales entre acontecimientos del mundo exterior –aquellos que reconocemos como estímulo y respuesta en la conducta de los organismos– y vivenciarlos internamente hasta cierto punto.... El hombre conoce en cierto modo estas reacciones conductuales internamente e, incluso, otras más complejas basándose en estas y, por tanto, suele interpolarlas automáticamente en la asociación mental de los acontecimientos del mundo exterior[42].

4.- El 'giro comunitarista' de Peter Winch

En cualquier caso Peter Winch no siguió hasta el final las propuestas de Peirce respecto del seguimiento de un método abductivo o reductivo. Pretendió mantener una total separación entre los ámbitos de la ciencia y de la ética, entre las explicaciones causales y las meramente teleológicas, como si éstas pudieran seguir siendo plenamente autónomas en un ámbito privado. De todos modos Apel reconoce que P. Winch inició un "giro comunitarista" que le permitió advertir la mutua dependencia que existe entre ambos tipos de explicaciones causales y teleológicas, sin poder justificar la pretendida separación que el mismo había postulado, salvo que se vuelva a recurrir a un decisionismo subjetivo igualmente injustificado. En efecto, P. Winch siguió defendiendo la vigencia de un ámbito privado de decisiones éticas con capacidad de determinar los posibles sentidos de la historia, o las posibles instituciones

sociales, o los diversos modelos de sociedad civil, cualquiera que sea el uso ideológico que de ellas se haga. En su opinión, las opciones ideológicas son un asunto privado de la propia conciencia que se debe desligar totalmente respecto de lo que la ciencia pueda decir respecto del mundo de la vida[43]. Sin embargo Peter Winch llevó a cabo un giro comunitarista que le exigió reconocer los condicionantes sociales que inevitablemente impone el mundo de la vida, sin poder remitirse ya a un ámbito autónomo de decisiones privadas que pudieran quedar excluidas de la aplicación de este método retroductivo. Especialmente cuando la crítica de las ideologías comprueba que el postulado ideal de una comunidad de investigadores fundamenta y a su vez da sentido a las explicaciones causales, en la medida que están mediadas por una comprensión retroductiva de un mundo de la vida previo, sin tener que remitirse ya a mediaciones de tipo meramente psicológico, como son las decisiones humanas[44]. Se comprobó así cómo el mundo de la vida fundamenta y condiciona unas explicaciones teleológicas, cuya aceptación requiere una previa comprensión recíproca de unos fines compartidos, que son independientes de las decisiones humanas, como ahora ocurre con el postulado ideal de una comunidad de investigadores. De este modo se invirtió la relación de superposición decisionista que al menos Wittgenstein había establecido entre estos dos ámbitos, el causal y el teleológico, el fáctico y el normativo, el científico y el ético, como si cada uno de ellos fuera absolutamente autónomo en sus respectivas atribuciones. En su lugar el 'Nuevo dualismo' justificó más bien una dependencia recíproca muy clara respecto a un mundo de la vida previo y el postulado ideal de una comunidad de investigadores, que a su vez son su condición de sentido. P. Winch recuperó así la relación natural de dependencia mutua, que en 1878 Peirce había establecido entre la lógica de la ciencia y el mundo de la vida[45].

Winch toma posición explícitamente contra esta "underlabourer conception of philosophy" puramente negativa que Wittgenstein comparte con la mayoría de los analíticos, concepción que ya en el *Tractatus* viene pensada hasta sus últimas consecuencias y en forma paradójica como desarrollo de una vieja tendencia británica. En lugar de ello, la filosofía se convierte para él en la ciencia de las formas a priori de la comprensión de la realidad, que en cuanto 'formas de vida' ligadas a ciertas reglas son a la vez formas a priori de las 'interrelaciones sociales'[46].

5) El impacto del giro comunitarista en la teoría crítica de Apel y Habermas

De todos modos, el 'Nuevo dualismo' puso en marcha un "giro comunitarista", que a su vez generó un movimiento de convergencia entre todos los participantes en la 'positivismusstreit'. Según Apel, el descubrimiento del "método retroductivo" en el joven Peirce no dejó indiferente a ninguna tradición de pensamiento. Preferentemente influyó en el análisis filosófico, pero indirectamente también afectó a la propia teoría crítica, incluidos ahora también Apel y Habermas[47]. En efecto, la recepción de este tipo de propuestas coincide con el comienzo de un nuevo período intelectual que se inició a partir de 1963, y ejerció una influencia decisiva, como el propio Apel reconocerá en 1998. En este sentido el debate con el 'Nuevo dualismo' abarca desde su llegada como profesor ordinario, primero a Saarbrücken y después a Neederlanden, en 1962 y 1963 respectivamente, hasta su traslado definitivo a Frankfurt en 1973[48]. A lo largo de esta época Apel abandonó su anterior actitud antisistema y de disidencia apolítica característica de la postguerra. A partir de entonces adoptó un compromiso explícito a favor de una ética, que a su vez esté enraizada en el mundo de la vida, aunque sin alterar su talante discursivo estrictamente académico. Concretamente a través de este período Apel superó el proceso decisionista de "autodestrucción" de la propia conciencia moral que tuvo lugar durante la postguerra. O la actitud de desconfianza generalizada frente a todas las instituciones, incrementada a su vez por la sensación de crisis metodológica

falibilista, que fue característica de la después llamada posmodernidad.

De todos modos la polémica sobre el método retroductivo de Peirce se generalizó entre todas las tradiciones de pensamiento, especialmente entre los neopragmatistas. Según Apel, las propuestas del 'Nuevo dualismo' permitieron descubrir la estructura trascendental previa, que a su vez se afirma como una condición de posibilidad y de sentido de cualquier toma de decisiones, aún incluso en el supuesto de rechazar este tipo de propuestas, como será tan frecuente en la posmodernidad. Además, este tipo de reflexión trascendental permite acceder de un modo indirecto a los distintos presupuestos de la sociología del conocimiento, al modo como anteriormente ya había propuesto la teoría crítica, aunque ahora se tome como punto de partida a Peirce. En su opinión, cualquier toma de decisión en común, sea del tipo que sea, exige compartir unos fines últimos que son inherentes a las distintas instituciones sociales, incluida la ciencia y también la sociedad civil. Sólo así se puede postular el logro de un "consensus" o acuerdo compartido, o la inmersión en un mundo de la vida común a todos, sin que ya quepa un decisionismo metodológico a este respecto[49].

La ampliación de la 'teoría del conocimiento' tradicional en la dirección de la 'antropología del conocimiento' podría ofrecer la base para la pretendida ampliación del concepto de ciencia.[50]

6.- El impacto de Peirce en el 'giro comunitarista'

De todos modos Apel dio un paso más, que desde luego no fue compartido por los demás participantes en estos debates: utilizó las propuestas del 'Nuevo dualismo' para dar una orientación pragmático-transcendental al uso en común de los diversos métodos, al modo como propuso el joven Peirce en 1878. Las propuestas de Apel provocaron numerosas críticas y malentendidos. En gran parte la polémica se debió a la confusión existente por aquel entonces acerca de la crisis metodológica provocada por los así llamados 'a prioris' de la antropología del conocimiento de la postguerra, sin que precisamente Apel y Habermas hubieran contribuido a superarla[51]. La teoría del triple interés cognoscitivo se interpretó como un modo efectivo de relativizar cualquier tipo de saber científico, haciéndolo depender de unos ideales regulativos y de un mundo de la vida en sí mismos falibilistas, sin lograr justificar en ningún caso el proceso de autoemancipación que se pretendía defender. Habermas consideró la ciencia como una ideología más, desconfiando de la posibilidad de superar este círculo vicioso que ahora se introduce en la propia crítica de las ideologías, cuando el ideal programático de la ciencia también se vuelve ideológico[52]. Apel en cambio concibió la ciencia como una institución capaz de regularse por sí misma, aunque ello exige una subordinación a una estructura pragmático-transcendental previa, que a su vez exige una autorrenuncia falibilista a todos los logros conseguidos, aunque sea en nombre de un ideal regulativo aún más alto. Es decir, se acogieron las propuestas de Apel y Habermas con una gran desconfianza, como inicialmente también ocurrió con Peirce, por no poder evitar la aparición de un irenismo aún más abstracto[53].

Apel aceptó la parte que le correspondía de estas críticas, pero nunca entendió los celos que seguían originando las propuestas del joven Peirce, cuando en su opinión aporta la única respuesta posible a este problema. En su opinión, este rechazo era un simple preanuncio del relativismo radicalizado que se iba a hacer presente en la posmodernidad aún con más fuerza, cuando se rechace esta lectura pragmático-transcendental que ahora se propone del joven Peirce. Como el mismo hará notar en 1988, en *Diskurs und Verantwortung*[54], con el paso del tiempo esta crisis se irá agudizando aún más, dando lugar a la conciencia de haber entrado en una nueva época cada vez más falibilista y escéptica, que así misma se autodenominará la posmodernidad. Sin embargo, en su opinión, estos problemas se hubieran podido

evitar si el 'Nuevo dualismo' hubiera advertido que la crisis metodológica que se venía gestando desde la postguerra tenía una respuesta adecuada en las propuestas del joven Peirce en 1878, como el mismo ya hizo notar en 1973[55].

Quien defiende hoy en día una teoría de la ciencia que presuponga intereses del conocimiento diferenciados "a priori", tiene que enfrentarse a los presupuestos contrarios de la tesis positivista o neopositivista de la 'ciencia unificada' ('unified science'). Ante todo es necesario analizar los presupuestos desde el punto de vista gnoseoantropológico[56].

II.- Las raíces pragmatistas del 'nuevo dualismo' analítico y hermenéutico

En un artículo de 1966, "Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías"[57] Apel dio un paso más. Demostró cómo el método abductivo-retroductivo utilizado por Peirce para justificar el postulado ideal de una comunidad de investigadores era inseparable del modelo nomológico-subsuntivo utilizado por el 'Nuevo dualismo', cuando trata de justificar el hallazgo de unas explicaciones causales aún más audaces de los fenómenos ocurridos en el mundo de la vida[58]. En su opinión, Peirce aportó una vía media, que permite tener en cuenta las exigencias irrenunciables que el lenguaje impone a la propia explicación causal, sin tampoco renunciar a una progresiva verificación empírica de los presupuestos retroductivos de cualquier proceso de comprensión teleológica, como ahora exige una crítica del sentido de tipo analítico. A este respecto P. Winch hizo notar como cualquier modelo de explicación causal de tipo humano presupone la aceptación de determinados fines compartidos, que a su vez ya no se pueden justificar siguiendo de un modo directo un modelo nomológico-subsuntivo[59]. Más bien este tipo de explicación causal exige como condición de posibilidad y de sentido la referencia a un mundo de la vida previo, que se conoce por un método abductivo-retroductivo, aunque nada impide que pueda ser objeto de una ulterior comprobación experimental indirecta, siguiendo a su vez un modelo nomológico-subsuntivo, como insistentemente había hecho notar la hermenéutica clásica. Por ello a partir de P. Winch se admitió la necesidad de remitirse a un mundo de la vida previo, que se concibe desde esquemas teleológicos o finalistas de tipo neohegeliano o simplemente neorristotélico, pero que a su vez se somete a un peculiar proceso indirecto de comprobación experimental. Según Apel, Peirce permitió llevar a cabo este proceso de convergencia entre los planteamientos del 'Nuevo dualismo' analítico y de la hermenéutica clásica, justificando una posible complementariedad analítica entre ellos[60].

1) La complementariedad analítica entre el 'Nuevo dualismo' y la filosofía hermenéutica

A este respecto Peirce desarrolló un modelo de complementariedad entre explicación y comprensión, similar al después seguido por el 'Nuevo dualismo', o al que antes había propuesto la hermenéutica clásica, aunque sus motivaciones fueran muy distintas. En este sentido Apel y algunos representantes de la teoría crítica rechazaron el uso cientista unilateral con que algunos analíticos siguieron aplicando el método abductivo a la regulación de las instituciones preferentemente económicas, con una visión ideológica de tipo decisionista y tecnocrático. En su opinión, a lo largo de la 'positivismusstreit' se fomentó un individualismo y un relativismo creciente en el modo de regular el funcionamiento de la sociedad civil, cuando esta conclusión era contraria a las propuestas programáticas del 'Nuevo dualismo'[61]. En su lugar se debería haber reconocido la dependencia que todo proceso de explicación causal mantiene respecto al proceso correlativo de comprensión recíproca previa de una jerarquía de fines vigente en el mundo de la vida, al modo como había hecho notar con anterioridad la hermenéutica clásica[62].

De todos modos, Apel opina que para poder dar este paso es necesario un requisito previo: rechazar el cientifismo que aún se hizo presente en el 'Nuevo dualismo' y la instrumentalización ideológica de que fue objeto la hermenéutica clásica. En efecto, según Apel, aún es posible una vuelta a un mundo de la vida, donde aún tengan cabida un ideal de "cultura" y de "autoemancipación", similar al propuesto por la hermenéutica clásica, siempre que se tengan en cuenta las objeciones formuladas a este proyecto por la crítica de las ideologías[63]. De igual modo que también cabe una recuperación del postulado ideal de una comunidad de investigadores del joven Peirce, siempre que se haga posible su efectiva realización práctica, fomentando una aplicación aún más estricta de la crítica del sentido, sin dar lugar al tipo de planteamientos abstractos propios de las actitudes irenistas. En este sentido el 'Nuevo dualismo' y la hermenéutica clásica defienden dos modos de concebir el lenguaje y el mundo de la vida en cierto modo contrapuestos, aunque siguiendo a P. Apel, se deberían concebir como mutuamente complementarios[64]. Es más, el 'Nuevo dualismo' analítico hubiera acabado afirmando un mundo de la vida al modo hermenéutico, si hubiera radicalizado aún más el giro comunitarista que el mismo llevó a cabo en el modo de fundamentar el uso en común del método abductivo. En ambos casos se habría vuelto a reconocer la validez de un silogismo práctico, ya se interprete de un modo neohegeliano o neoaristotélico, aunque con una diferencia[65]. La hermenéutica hubiera advertido con más facilidad la falsa dicotomía que el 'Nuevo dualismo' introduce entre la explicación y la comprensión, como si se pudieran concebir de un modo independiente, cuando en realidad mantiene una interacción recíproca entre ellos. Los planteamientos analíticos aíslan ambos procesos explicativos de un modo abstracto, siendo así que se requieren mutuamente. En cambio, si se hubiera hecho un uso correcto del método abductivo seguido por el joven Peirce, se habría advertido que más bien se trata de procesos de cuasi-explicación y cuasi-comprensión mutuamente interdependientes[66]. De haber aceptado este planteamiento se hubieran unido aquellas dos tradiciones de pensamiento. Es decir, se hubiera podido establecer una relación de auténtica complementariedad, o más bien de cuasi-complementariedad, entre lo causal y lo teleológico, lo fáctico y lo normativo, entre la ciencia y el humanismo, sin necesidad de desligar ambos procesos respecto del mundo de la vida del que dependen[67].

2.-El paso de P. Winch a un modelo de cuasi-complementariedad recíproca

Segúnleológica o neoaristotélica. Este círculo vicioso obliga a seguir concibiendo el mundo de la vida de un modo en sí mismo falibilista, contingente y lúdico, cuando habría que perseguir todo lo contrario: utilizar estos *juegos del lenguaje* para lograr una mejor integración entre la ciencia y el humanismo, entre el ecologismo y la ética, evitando la desunión. Sin embargo todas estas propuestas tropiezan con dificultades insuperables debido a las inevitables abstracciones metódicas, que sus propios métodos originan cuando se consideran separadamente. En cualquier caso el 'Nuevo dualismo' analítico de P. Winch admitió la dependencia que el modelo nomológico deductivo mantiene respecto de la previa elección de un determinado juego del lenguaje, que en cada caso hace posible la consecución de determinados fines vitales por referencia a un ámbito subjetivo previo, sin necesidad de otorgarles una validez científica. Sin pretenderlo, el 'Nuevo dualismo' siguió justificando el seguimiento de estos distintos juegos del lenguaje de un modo decisionista, garantizando de este modo la satisfacción de determinados intereses vitales, aunque provocara a su vez un desligamiento total respecto del mundo de la vida en el que se insertan. Se fomentó así un relativismo lingüístico cada vez más generalizado, donde las decisiones privadas de la conciencia subjetiva orientan el sentido final de la historia, o la configuración de las distintas instituciones de la sociedad civil, sin advertir la presencia de una estructura transcendental previa que a su vez las hace posibles[68].

Sin embargo, el 'Nuevo dualismo' hubiera podido evitar este malentendido si hubiera comprendido la complementariedad existente entre el método abductivo-retroductivo de Peirce y el modelo nomológico-subsuntivo de su propia crítica del sentido, como de hecho propuso P. Winch. En este caso la referencia a unos juegos del lenguaje se justificó a través de un método abductivo-retroductivo, que nos permite localizar los fines que están enraizados en el mundo de la vida, sin por ello mediar ninguna elección arbitraria, que a su vez pueda condicionar el posterior seguimiento de un modelo nomológico-subsuntivo. De este modo se hubiera podido comprobar cómo los métodos de la explicación causal y de comprensión teleológica dependen a su vez de la aceptación retroductiva de un mundo de la vida previo en el que se insertan. A este respecto la máxima pragmática pone de manifiesto como entre la explicación y la comprensión se establecen unas relaciones de complementariedad recíproca, al modo de una estructura argumentativa de control mutuo[69]. De aquí que haya que postular una complementariedad entre los planteamientos del 'Nuevo dualismo' y de la hermenéutica clásica, en la medida que ambos aceptan una posible correlación entre las conclusiones de la crítica del sentido y de las ideologías, aunque en cada caso se otorgue una preferencia muy clara a una de ellas. Pero en cualquier caso ambas tradiciones terminaron reconociendo la dependencia recíproca de los procesos de explicación y de comprensión mantienen respecto de un mundo de la vida previo en el que se insertan, y respecto de una comunidad de investigadores a la que aspiran, sin poder hacer un uso unilateral o excluyente de ninguno de ellos. Por ello ambas tradiciones reconocieron cómo la historia es el lugar paradigmático donde se manifiesta esta dependencia que las explicaciones causales mantienen respecto a un proceso de comprensión teleológica previa, que a su vez depende de las distintas tradiciones de sentido donde se insertan[70].

Para hablar con Wittgenstein, sin embargo, el historiador se orienta primariamente ante los acontecimientos del pasado..... desde un juego lingüístico jugado ya antes del juego propiamente científico del historiador: el de la tradición cultural, tematizable ella misma históricamente. En ello radica a la vez, sin embargo, el hecho de que el historiador dependa necesariamente de la fiabilidad de la tradición lingüística; por ejemplo, de 'historias' contadas y transmitidas oralmente o por escrito[71].

3) La complementariedad analítica entre cuasi-explicación y cuasi-comprensión en Winch

Según Apel, la crítica del sentido nunca puede prescindir de la búsqueda de aquellos los fines vitales que ella misma reivindica, como en el caso de los analíticos ocurre con la lucha por la supervivencia. Por su parte, la crítica de las ideologías tampoco puede prescindir de los fines compartidos que ella misma se apropia, como en el caso de la hermenéutica ocurre con los logros sociales irrenunciables que cada época histórica. En ese sentido las valoraciones de la explicación experimental y la comprensión teleológica nunca son absolutas. En ambos casos los objetivos logrados en este tipo de procesos siempre serán parciales, tanto respecto de la lucha por la supervivencia como respecto de la propia autoemancipación del hombre; nunca se puede garantizar una apropiación exhaustiva de sus fines posibles o haber alcanzado la culminación última en su efectiva realización práctica. Además estas limitaciones se hacen inevitables debido a la dependencia mutua que ambos métodos mantienen respecto de los presupuestos que están sobreentendidos tras la aplicación del otro método correlativo. En este sentido los procesos de explicación y de comprensión mantienen unas relaciones de cuasi-complementariedad, que les hacen ser recíprocamente interdependientes por razones estrictamente analíticas[72].

Es efecto, al llevar a cabo una cuasi-explicación, o una cuasi-comprensión siempre quedan zonas opacas inaccesibles a un proceso de racionalización científica o hermenéutica, sin poder

apropiarse de todos los fines posibles o anticipar la totalidad de los efectos subsiguientes, como exigiría el logro efectivo de aquella plenitud de sentido a la que aspira una humanidad verdaderamente autoemancipada. En el caso de la explicación causal o humeana sus limitaciones proceden de las imprevisibles consecuencias futuras, que pueden dar lugar a una pluralidad de sentidos en sí mismos incompatibles; es decir, siempre habrá contextos de mayor complejidad tecnocrática, donde tampoco se pueda garantizar cuál es el sentido último que de un modo retroductivo se asigna a cada una de las leyes históricas, como a este respecto ya demostró Popper en su crítica a la miseria del historicismo, sin que entonces ni ahora se pueda resolver este problema. En el caso de la comprensión teleológica sus limitaciones proceden de la infinidad de posibles intenciones ocultas, que pueden alterar los fines propuestos por las distintas explicaciones experimentales, en la medida que se pueden someter a un control experimental aún más estricto, sin poder evitar la creciente escisión que el psicoanálisis o la propia crítica de las ideologías establecieron entre la ética y la naturaleza, o entre la técnica y la propia ética, sin que entonces o ahora se pueda resolver este problema. Por ello la historia es susceptible de una multiplicidad de interpretaciones, sin por ello renunciar al logro de una mejor comprensión recíproca, conformándose simplemente con una comprensión diferente, como ocurrió en Gadamer[73].

Desde el horizonte inicialmente situado de las 'historias' transmitidas el historiador mismo entiende nuevamente desde el horizonte situado de 'la' historia a la que el mismo pertenece, el historiador alcanza efectivamente los 'datos' que son relevantes, como condiciones iniciales de una 'explicación histórica' de los acontecimientos. Y su conexión plausible con el acontecimiento que debe ser explicado en cada caso consiste de hecho en relatar nuevamente una historia en la que, a ser posible, se relacionen entre sí muchos acontecimientos, mediados por las situaciones de los participantes[74]

El planteamiento hermenéutico puede parecer inicialmente descorazonador por ser en sí mismo relativista. Sin embargo se puede utilizar el punto de partida de Gadamer para iniciar una crítica de las ideologías aún más reflexiva donde se tenga en cuenta las posibilidades de manipulación que ha generado la complejidad actual del mundo de la vida, sin por ello renunciar al logro de una mejor comprensión, al modo como proponía la hermenéutica clásica. Sólo así será posible una crítica de las ideologías que esté aún más comprometida con las condiciones de finitud en donde inevitablemente tiene lugar la emancipación del hombre y la propia lucha por la supervivencia, aspirando a formas de autoemancipación aún más plenas donde se superen este tipo de limitaciones. Es decir, precisamente por reconocer el carácter inevitable de estas limitaciones, siempre se podrá postular una siempre posible superación, alegando a favor suyo el beneficio de la duda, y garantizando así el logro de una mejor comprensión ulterior. De todos modos Gadamer rechazó esta posibilidad, ya que en su opinión sólo se puede garantizar el logro de una comprensión diferente[75].

4) Las raíces pragmatistas del modelo de cuasi-complementariedad

El método abductivo de Peirce atribuyó a la explicación experimental y a la comprensión retroductiva una validez condicionada de tipo falibilista. Sucede aquí algo similar a lo que ocurre en la hermenéutica clásica cuando recurre a un silogismo práctico, ya se interprete en clave neohegeliana o neoaristotélica[76]. En ambos casos se repite lo que ya había ocurrido con el "a priori" somático y lingüístico de la antropología del conocimiento de la postguerra. En efecto, en ambos casos el "a priori" somático siempre está condicionado por una determinada cultura y por el uso en común del lenguaje, sin poder eludir este tipo de condicionamientos. Por ello tampoco se puede garantizar una apropiación exhaustiva de los fines

posibles, ni una reivindicación plena de los logros alcanzables. En este sentido el valor de la "explicación" causal o humeana nunca es absoluto; siempre está condicionado por la aceptación de una heurística precientífica previa. De igual modo que el valor de una 'comprensión' teleológica o aristotélica tampoco logra una reciprocidad completa; siempre está mediada por el uso psicológico peculiar que cada sujeto hace del respectivo juego del lenguaje en el que se expresa. Por ello la correcta aplicación de ambos métodos depende a su vez de un "a priori" reflexivo previo, que muestra las limitaciones inherentes a ambos procesos, en la forma como ahora se ha indicado[77].

En este sentido el valor de las explicaciones causales también pueden estar condicionado por los presupuestos retroductivos descubiertos a través del propio proceso de comprensión teleológica, y viceversa. Por ejemplo, la propia observación empírica puede estar condicionada por la mediación que en estos casos ejercen los juegos del lenguaje o la participación en común en una forma de vida, que pueden desvirtuar el sentido inicial de aquellas descripciones. De igual modo que el uso de un juego del lenguaje o la participación en una forma de vida puede estar condicionada por el grado de desarrollo científico y técnico alcanzado por una cultura particular, sin que sirvan de nada los esfuerzos por eludir este condicionamiento mientras no se pongan los medios oportunos para ello[78]. Por tanto los "a priori" discursivos del método abductivo pueden tener zonas opacas, o dar lugar a simples abstracciones metódicas, al igual que antes ya se advirtió en el silogismo práctico. Es decir, el lenguaje nunca se debe tomar como un simple objeto ya dado o como un "armazón" ya dispuesto, que sea refractario por naturaleza a cualquier tipo de reflexión crítica o incluso a una posible sustitución, como ocurrió en la filosofía del 'Ge-stel' del último Heidegger[79]. Más bien la ciencia, las formas de lenguaje o las formas de vida se deben tomar como configuraciones institucionales, que son susceptibles de una ulterior revisión "a priori" aún más autocrítica, en la medida que configuran una sociedad civil condicionada desde el punto de vista cultural, pero cada vez más autorregulada por sí misma. En este sentido es indudable la influencia de los 'prejuicios' culturales, aunque siempre habrá que hacer una valoración posterior sobre el grado de incidencia que las intenciones de los propios sujetos han tenido en su vigencia efectiva[80].

En nuestro anterior ejemplo de 'explicación histórica' hemos supuesto que la conexión objetiva de los acontecimientos a la que llega el historiador está mediada por la comprensión de las interpretaciones de los participantes. Así sucederá siempre que el historiador tome en serio a los hombres como sujetos de sus acciones y opiniones;..... Sin embargo, también podemos pensar el caso contrario: que la comprensión de las razones esté mediada metódicamente por un análisis de factores objetivamente efectivo, de cuyo carácter de motivos con sentido no fueron conscientes los agentes responsables[81].

5) El apriorismo falibilista del modelo de cuasi-complementariedad

El carácter revisable "a priori" que se atribuye a la cuasiexplicación y a la cuasicomprensión puede conducir a un falibilismo cada vez más generalizado, como de hecho ocurrió en el posmodernismo filosófico. Pero también puede permitir detectar un déficit de reflexión aún más radical que anteriormente no se había tenido en cuenta por no haber reflexionado suficientemente sobre el proceso que lo originó[82]. Según Apel, así ocurrió en la hermenéutica de finales de siglo pasado, especialmente en Schleiermacher, Droysen o Dilthey. Aunque admitieron el carácter "a priori" de las concepciones del mundo, o formas de vida, no apreciaron el doble carácter fáctico y reflexivo de su propio objeto, a pesar de que ninguna de estas caracterizaciones les conviene plenamente. De todos modos, si ahora se ha podido detectar el carácter en sí mismo inevitable de este déficit reflexivo, el mérito se atribuye a la lógica de la

explicación científica propuesta por el 'Nuevo dualismo' de Abel, Dray, Hempel y Oppenheim, aunque adoleciera de un planteamiento reduccionista. Mediante el método abductivo o retroductivo descubrieron otros niveles de reflexión más básicos acerca de la naturaleza de sus propios métodos, a pesar de que a ellos mismos tampoco fueron totalmente consecuentes con sus propuestas[83]. En este sentido la hermenéutica clásica inició un cambio decisivo en la propia conciencia histórica, aunque el 'Nuevo dualismo' siguiendo a Peirce ha propiciado un cambio aún mayor[84].

Realmente, la mediación de la tradición, sin la que el hombre nunca podría existir, tiene que tomar una forma muy distinta en nuestra época posthistoricista a la que tomó antes de que aparecieran las ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu: ... La mediación de la tradición tiene que convertirse en un complicado proceso, mediado científicamente, tan pronto como la abstracción hermenéutica de la validez normativa haya posible objetivar el sentido que queremos comprender y distanciarse de él, aunque sólo sea provisionalmente. Y, a mi juicio, es también una ilusión creer que las ciencias hermenéuticas del espíritu pueden llevar a cabo por sus propias fuerzas la complicada función de mediar la tradición con sólo insertarse conscientemente en el contexto funcional del acuerdo intercultural y, particularmente, de la mediación cultural. A mi juicio..... la filosofía de la historia no sólo se apoya en las ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu para resolver este problema; ha de recurrir también a otro amplio grupo de ciencias y a un modo metódico de considerar los problemas, que no puede reducirse a los planteamientos científico y hermenéutico[85].

6) Las abstracciones metódicas de la cuasi-complementariedad

El 'Nuevo dualismo' trató de superar las limitaciones inherentes a la cuasi-explicación y la cuasi-comprensión mediante una propuesta muy drástica. Estableció una clara separación entre la explicaciones causales y teleológicas como si pertenecieran a ámbitos absolutamente distintos, a no ser que se justifique una reducción de una a otra. Pero de hecho en la práctica sólo se pueden lograr cuasi-explicaciones, o cuasi-comprensiones, reconociendo de un modo "a priori" que se nos oculta parte del proceso. Por supuesto siempre cabe el recurso al otro método correlativo para suplir la correspondiente limitación abstractiva debida a las insuficiencias del propio método. Sin embargo por procedimientos de este tipo tampoco conseguiremos evitar la aparición de un círculo hermenéutico inevitable con todas las limitaciones que trae consigo. Por ejemplo, la mera presencia hipotética de intenciones ocultas exige el recurso a una explicación causal aún más audaz capaz de denunciar la manipulación ideológica de una determinada explicación teleológica, aunque ello tampoco impide la presencia de ulteriores intenciones ocultas aún más sofisticadas[86]; o la anticipación de imprevisibles consecuencias sobrevenidas puede exigir un uso aún más imaginativo del método retroductivo para de este modo mostrar el oculto interés que mueve a una determinada explicación causal, aunque ello tampoco impide la presencia de otras posibles consecuencias sobrevenidas aún más imprevisibles[87].

En estos casos, entre la cuasi-explicación y la cuasi-comprensión se establece una complementariedad dialéctica por generar unos procesos de análisis recíprocamente interdependientes. Se analizan ambos procesos mediante un método retroductivo, que a su vez está abierto al seguimiento de un modelo nomológico deductivo aún más audaz, aunque en ambos casos se generan abstracciones metódicas contrapuestas en sí mismas inevitables. Por ello cada uno de estos métodos se afirma como la condición de sentido para la aplicación del método correlativo, sin tampoco poder evitar el carácter incompleto que de un modo "a priori" se atribuye tanto a la cuasiexplicación como a la cuasicomprensión. Por ello ambos procesos mantienen una dependencia recíproca de

mutuo autoacondicionamiento, al modo como antes había ocurrido con llamados "a priori" corporal, lingüístico y reflexivo de la antropología del conocimiento de la postguerra, aunque ahora se llega a la verdadera raíz del problema[88].

El "a priori" corporal del conocimiento no se revela en la problemática fundamental de las ciencias hermenéuticas del espíritu como el presupuesto para intervenir instrumentalmente en la naturaleza, sino como la dependencia que existe entre la manifestación intersubjetiva del sentido y la "expresión" sensiblemente perceptible En este caso, el instrumento signico sirve como vehículo para "comprender el sentido": es el resultado establecido formalmente, de la precomprensión en la "comunidad de interpretación" a la que también deben pertenecer los constructores del lenguaje cálculo (de los científicos)[89].

7) La circularidad del principio de cuasi-complementariedad

El método abductivo utilizado por el 'Nuevo dualismo' permitió reconocer la inevitable dependencia que la teoría de la ciencia mantiene respecto al mundo de la vida. Sin embargo este mismo método abductivo le exigió reconocer el carácter abstracto de los diversos procesos de explicación y comprensión, sin tener tampoco un procedimiento adecuado para evitar la circularidad viciosa que originan estos mismos planteamientos[90]. Sin embargo, Apel utilizará esta aparente paradoja para mostrar cómo lo que ahora nos parece una dificultad sobrevenida en realidad había sido el punto de partida habitual de la hermenéutica clásica. En efecto, según la hermenéutica clásica también los procesos de explicación causal, o de comprensión teleológica son recíprocamente interdependientes; por ello pueden dar lugar a distintos tipos de cuasi-explicación o cuasicomprensión, en cierto modo similares a los ahora descritos, aunque esta complementariedad nunca tuvo el carácter analítico que ahora se le atribuye. Es decir, en ambos casos se reconoció la posible existencia de intenciones ocultas respecto a los fines últimos perseguidos, modificando así la intencionalidad ideológica con que se persigue algo. O también es posible el descubrimiento de imprevisibles virtualidades sobrevenidas, que pueden alterar el sentido final de un acontecimiento ocurrido en el pasado[91].

La formulación de un principio de complementariedad pretende poner de manifiesto esta esencial limitación que es inherente a ambos métodos, pero también procura contrarrestarla. Es decir, siempre se puede dar un sentido positivo a la inevitable aparición de estas limitaciones, haciendo ver cómo de un modo igualmente "a priori" las conclusiones de ambos métodos son en sí mismas revisables y mejorables. Es decir, siempre se podrá transformar aquella circularidad viciosa en una circularidad virtuosa, garantizando así y sobrentendidas en todo este proceso, cuando según Apel se trata del elemento más positivo que, en su opinión, aportó la hermenéutica clásica[92].

En efecto, la hermenéutica clásica postuló la posible objetivación de un sentido universalmente válido que pudiera ser objeto simultáneo de una explicación causal y de una comprensión teleológica cada vez más compartida. El logro de esta posibilidad era de imposible consecución en la práctica, dado que la aceptación compartida de un ideal de plenitud era resultado de un solipsismo metodológico, que da lugar a una nueva abstracción metódica en la que se prescindían de sus condiciones de aplicación. Pero aunque adoleciera de un mal planteamiento inicial, sin embargo la aceptación de estas abstracciones metódicas sigue siendo imprescindible también en el 'Nuevo dualismo'. En primer lugar para poder postular una posible integración a largo plazo entre la crítica de las ideologías iniciada por Peirce y la crítica del sentido llevada a cabo por el 'Nuevo dualismo', sin absolutizar sus respectivos presupuestos críticos; solo así se podrá desdogmatizar, en segundo lugar, las inevitables limitaciones "abstractas" de los respectivos métodos, evitando la

aparición de nuevos círculos hermenéuticos en sí mismos viciosos. Sólo concibiendo lo ideal como una meta en sí misma inalcanzable tendremos también posibilidades de lograr un conocimiento cabal de nuestras limitaciones efectivas acerca de lo real, sin renunciar a la posibilidad de superarlas[93].

A mi juicio, el auténtico problema de fundamentación filosófica de la hermenéutica puede formularse de esta manera: ¿hay una abstracción metódica que permita tematizar científicamente el sentido expresado en el nivel del acuerdo intersubjetivo de los hombres? Los fundadores filosóficos de la hermenéutica en el siglo XIX (Schleiermacher y Dilthey) respondieron afirmativamente a esta pregunta, contestando de hecho lo siguiente:.... es posible una objetivación progresiva del sentido universalmente válida[94].

III.- El paso hacia un comunitarismo multiculturalista

El recurso a Peirce también permitió un tránsito paulatino desde el 'Nuevo dualismo' analítico hacia un comunitarismo multiculturalista cada vez más abierto. Evidentemente antes hubo que evitar los planteamientos estrictamente cientistas, que fueron tan frecuentes en el 'Nuevo dualismo' analítico. En efecto, Abel, Dray, Hempel y Oppenheim pretendieron una defensa del proyecto programático neopositivista, en una forma similar a como inicialmente lo habían entendido Russell y Carnap, aunque corrigiendo los elementos decisionistas que aún había en sus propuestas. Sin embargo, el desarrollo posterior del 'Nuevo dualismo' les llevó a una posición muy distinta a la inicialmente proyectada. Rechazaron el decisionismo con que Wittgenstein siguió justificando la elección de los diversos juegos del lenguaje. Sin embargo P. Winch los reinterpretó al modo como las distintas formas de vida hacen posible la instalación del hombre en un mundo cada vez más compartido, justificando este tipo de elecciones en virtud de un mundo de la vida previo, que a su vez las hace posibles[95]. Según Apel, al hacer esta propuesta P. Winch llevó a cabo una reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones de posibilidad y de sentido del uso en común de un juego del lenguaje, al modo como también propuso Peirce[96]. P. Winch llegó a postular incluso la necesidad de un juego transcendental del lenguaje, que está sobreentendido en cada uno de ellos y permitiría su respectiva conmensuración recíproca. De todos modos P. Winch también reconoció la imposibilidad de contrarrestar las limitaciones prácticas de cada uno de los juegos del lenguaje, en la medida que generan abstracciones metódicas y zonas opacas en sí mismas inevitables, desdiciéndose en gran parte de su propia propuesta inicial. En este sentido P. Winch fomentó un uso práctico de los juegos del lenguaje donde se fomentó un multiculturalismo aún más relativista, sin intentar contrarrestarlo, como ahora Apel le critica[97].

1) Las abstracciones metódicas aprioristas de P. Winch

P. Winch advirtió cómo la aplicación de cualquier método científico genera una abstracción metódica imposible de evitar. En su opinión, ningún método puede alcanzar una plena justificación de los presupuestos implícitos en una explicación causal o en una comprensión teleológica de tipo reductivo. Desde un punto de vista metodológico no se pueden verificar las imprevisibles virtualidades sobrevenidas, que a su vez pueden cambiar el sentido inicial que se atribuyó a una explicación causal. Pero desde un punto de vista de la crítica de las ideologías tampoco se puede garantizar cuáles son los fines últimos de una comprensión teleológica donde siempre cabe la presencia inadvertida de intenciones ocultas[98]. Por ello en ambos casos la teoría de la ciencia pone en marcha procesos de cuasi-explicación o de cuasi-comprensión en donde se hace abstracción de algunos de estos aspectos, sin poder evitar la aparición de posibles unilateralidades. A partir de entonces el Nuevo dualismo aceptó la crítica que Popper formuló al historicismo, sin remitirse ya a un concepto de ley histórica de tipo positivista, al modo de Comte.

Es decir, ahora también se admite la posibilidad de experiencias sobrevenidas totalmente imprevisibles, que pueden modificar radicalmente el sentido inicialmente dado a una acción, aunque se haga por motivos muy distintos. En efecto, Popper utilizó la crítica del historicismo para justificar un ideal de la 'sociedad abierta', que se afirma como un condición de posibilidad y de sentido del decisionismo tecnocrático con que justificó sus ingenierías sociales fragmentarias. En cambio P. Winch utiliza esta crítica para justificar la referencia a un 'mundo de la vida' previo, o al postulado ideal de una comunidad de investigadores, pero reconociendo que estos presupuestos están abiertos a una pluralidad de teleologías diversas, incluso contrapuestas, sin poder evitar la aparición de un cierto relativismo[99]. En este sentido P. Winch rechazó la justificación meramente decisionista de las acciones humanas, pero aceptó la posible presencia de intenciones ocultas, que de hecho generan dinámicas conflictivas dentro del mundo de la vida, al como de hecho pone de manifiesto la crítica de las ideologías. Por ello rechazó la tesis de la neutralidad valorativa aplicada a la ciencia, al modo como había sido habitual Popper, Albert o antes Max Weber, como si realmente la crítica de las ideologías pudiera dejar de denunciar las abstracciones metódicas de la tecnocracia[100].

El 'Nuevo dualismo' reconoció la presencia de este tipo de abstracciones metódicas, aunque tampoco hizo mucho para evitarlas. Se tuvo que conformar con localizar este nuevo tipo de cuasi-explicación o de cuasi-comprensión meramente parcial, sin tampoco poder hacer nada para contrarrestarlas. En estos casos la aceptación de este tipo de métodos siempre está condicionada, o autocondicionada, por el reconocimiento de este tipo de abstracciones metódicas, que a su vez generan un círculo vicioso en absoluto son triviales[101]. De todos modos Apel nunca renunció a la posibilidad de dar un sentido unitario cada vez más compartido a estos procesos teleológicos del mundo de la vida, o de la propia historia, tratando de evitar la aparición de conflictos aún más persistentes, como en su opinión también pretendió el 'Nuevo dualismo' sin conseguirlo[102]. En la misma medida que estas limitaciones venían exigidas por las abstracciones metódicas originadas por el método abductivo, tenían su origen en la propia estructura transcendental de este tipo de argumentación, siendo posible seguir aspirando al logro de una mejor comprensión, al modo como también había pretendido la hermenéutica clásica. Esta fue la intuición que P. Winch no terminó de aprovechar[103].

Considero que la 'hermenéutica filosófica' de Gadamer tiene su fuerza en la crítica del ideal metódico objetivista del historicismo, pero va demasiado lejos cuando, desde la cuestión de la verdad, niega sentido a la abstracción metódico-hermenéutica e identifica el modelo del juez o del director con el del intérprete... A pesar de ello me parece que, tanto la comprensión científica del sentido –tal y como la entiende la hermenéutica filológica– como cualquier procedimiento de una ciencia particular, presuponen una abstracción metódica. Esta abstracción se practica ya en el ámbito precientífico por parte del intérprete... Ciertamente tenemos que admitir que tanto el exégeta científico como el intérprete, presuponen la pertenencia a una situación histórica de la praxis vital como condición de la posibilidad de su comprensión. En este sentido, no sólo compete a la comprensión hermenéutica el distanciamiento reflexivo, sino también el compromiso prerreflexivo. Pero el compromiso prerreflexivo del exégeta científico es (ya) esencialmente diferente del compromiso del director o, incluso, del juez[104].

2) La complementariedad analítica entre las abstracciones metódicas

La aplicación "a priori" de un principio de complementariedad permitió localizar las limitaciones abstractas inherentes a ambos tipos de métodos. Por eso a partir de entonces se concibieron como procesos de cuasi-explicación y cuasi-comprensión en sí mismos falibilistas. Sin embargo pronto se comprobó cómo en

ocasiones el recurso a este tipo de abstracciones metódicas puede ser beneficioso para la aplicación de ambos métodos en la medida que permite contrarrestarlas[105]. A este respecto hay situaciones donde se aplica una abstracción metódica de este tipo sin poderla contrarrestar, aún a sabiendas de que induce a engaño; por ejemplo, se puede saber de antemano que la verificación de una intención última es imposible, ya que su realización queda en el ámbito privado, sin poder tener relevancia pública de tipo jurídico, aunque sea desde un punto de vista meramente formal; o se puede saber de antemano que las posibles virtualidades sobrevenidas serán poco significativas, o no se podrán probar con suficientes garantías, sin poder modificar el sentido objetivo dado a un acontecimiento. Pero con frecuencia este tipo de abstracciones metódicas se puede denunciar demostrando lo contrario de lo que antes se creía probado. En estos casos la constatación de estas mismas abstracciones metódicas puede ser un argumento a favor para exigir una posible superación de las limitaciones epistémicas, si se demuestra que alguna de aquellas suposiciones previas estaban equivocadas[106]. Por ejemplo, la localización de algunas intencionalidades ocultas de alcance comunitario, o el hallazgo de ciertas virtualidades sobrevenidas realmente significativas, pueden obligar a reconocer el carácter institucionalmente revisable que de un modo "a priori" se atribuye a estos procesos, como de hecho ahora ocurre con la crítica de las ideologías y del sentido, aunque los casos demostrados que se puedan ofrecer a su favor sean muy pocos en comparación con los posibles[107].

Por otro lado, sólo mediante este tipo de suposiciones se podrá dejar de otorgar un valor definitivo a una determinada interpretación de un hecho o de una norma. De igual modo que en un segundo momento se podrá llevar a cabo una posible reconstrucción crítica de las motivaciones ocultas o de las visiones parciales, que a su vez generaron aquellas abstracciones metódicas. En estos casos el único modo de superar este tipo de limitaciones es volver a tener en cuenta la situación total dada, sin pensar que puede quedar a merced de las abstracciones metódicas, como son los prejuicios, o sinsentidos, que a su vez hubieran podido estar en su origen[108]. Por ello siempre cabe postular una ilimitada complementariedad entre los respectivos métodos de la explicación causal y de la comprensión teleológica, a sabiendas de que nunca pasan de ser una cuasi-explicación y una cuasi-comprensión, con las limitaciones antes indicadas. Pero una vez hecha esta salvedad, se debe establecer una relación de mutua complementariedad entre ellas, a fin de poder reiniciar los procesos de autocondicionamiento y realimentación a los que se remiten este tipo de principios, en virtud del carácter institucionalmente revisable que de un modo "a priori" se les atribuye. Sólo así se podrá llevar a cabo un proceso de autocomprensión aún más profunda tanto de uno mismo, como de los juegos del lenguaje, las formas de vida, e instituciones, que a su vez componen la sociedad civil. A este respecto los procesos de explicación y de comprensión configuran el presupuesto básico de cualquier tipo de interacción a nivel personal o social, siendo el punto de partida de cualquier crítica del sentido y de las ideologías[109].

La única explicación del hecho de que los hombres puedan reaccionar ante la explicación analítico causal de una forma distinta, consiste en percatarse de que los hombres, mediante autorreflexión, pueden convertir el lenguaje de la "explicación" psico-sociológica en el lenguaje de una autocomprensión profunda, capaz de modificar su estructura motivacional y, con ello, privar de fundamento a la "explicación"... En este singular modelo cognoscitivo se encuentran realmente los dos momentos:

- 1) La "explicación" de la conducta, objetiva y distante, que presupone la ruptura parcial de la comunicación; y
- 2) la subsiguiente "superación" de la "explicación" en una autocomprensión profunda y mediada dialécticamente[110].

3) El déficit de reflexión hermenéutica del 'Nuevo dualismo'

Evidentemente el 'Nuevo dualismo' analítico aceptó estos procesos de inversión del sentido inicial dado a un proceso de comprensión teleológica por recurso a una "explicación" causal de signo contrario, o viceversa. Sin embargo, según Apel, P. Winch tampoco fue consecuente con sus propias propuestas, o al menos no sacó las consecuencias oportunas. De hecho P. Winch contrapuso la cuasi-explicación y la cuasi-comprensión como si pertenecieran a órdenes conceptuales superpuestos, sin justificar un posible procedimiento de interacción entre ellas, como ahora viene exigido por sus propios principios programáticos. En efecto, según el 'Nuevo dualismo', la cuasi-comprensión pretende tener un carácter meramente normativo y la cuasi-explicación exclusivamente descriptivo, siendo cada uno válido exclusivamente en su respectivo ámbito, ya sea el de la comunicación o en el de la praxis vital de supervivencia, aunque simultáneamente se postule una complementariedad recíproca cada vez más amplia, al modo postulado por Peirce en 1878. A este respecto el 'Nuevo dualismo' adoleció de un defecto, al menos según Apel; en ningún caso reconoció su dependencia mutua de estos dos procesos respecto a un nivel reflexivo superior común a ambos, que a su vez hace posible una interacción y conmensuración recíproca, como según Wittgenstein exige la crítica del sentido y la propia crítica de las ideologías[111].

Para hablar con Wittgenstein, sin embargo, el historiador se orienta primariamente ante los acontecimientos del pasado desde un 'juego lingüístico' jugado ya antes del juego propiamente científico del historiador: el de la tradición cultural; o mejor, el de una determinada tradición cultural, tematizable ella misma históricamente... Pero para poder criticarlas detalladamente (mediante la llamada crítica de fuentes) tiene que presuponerlas básicamente como medio de comunicación (con el "ser-en-el-mundo" humano sido)[112].

De todos modos las mayores objeciones a la aceptación de esta posible complementariedad entre la explicación y la comprensión procede de la propia tradición hermenéutica. Por ejemplo, según Gadamer la crítica de las ideologías no puede denunciar las posibles contradicciones y sinsentidos a las que pueden dar lugar las abstracciones metódicas, que a su vez origina el propio intérprete o el propio objeto interpretado. En su opinión, toda decisión conlleva un compromiso a favor de la aplicación de una forma de vida concreta, sin poder modificar mediante autorreflexión el sentido dado a una acción por un determinado intérprete. En este caso se renuncia a la posibilidad de encontrar un sentido universalmente válido, que a su vez nos obligue a establecer una contraposición entre las intenciones manifiestas y ocultas, a fin de contrarrestar de este modo sus inevitables abstracciones metódicas. Por ello Gadamer tampoco estableció una relación de complementariedad recíproca capaz de compensar estas limitaciones abstractas. En su opinión, la referencia reflexiva al postulado ideal de una comunidad de investigadores, o a un mundo de la vida verdaderamente compartido, vuelve a ser otra abstracción metódica tan idealizada como la anterior. Por eso cuando postula un ideal de plenitud sólo describe una necesidad gnoseo-antropológica, reconociendo a la vez la imposibilidad real de plasmarlo en la práctica, dado el decisionismo efectivo con que la tradición nos impone unas categorías lingüísticas ya dadas, como también denunció Heidegger. Es decir, al abordar el llamado problema de la aplicación Gadamer fomentó un relativismo aún más generalizado, similar al de Wittgenstein, dado que en ambos la filosofía deja todo como está[113].

Recientemente H. G. Gadamer, en particular, ha puesto en cuestión los presupuestos de la fundamentación historicista de las ciencias del espíritu, partiendo de la hermenéutica heideggeriana de la existencia y, como el propio Heidegger, del

enfoque diltheyano de la filosofía de la vida (es decir, no del enfoque objetivista e historicista). Gadamer cuestiona el sentido y la posibilidad de objetivar metódico-progresivamente el sentido de las ciencias hermenéuticas lo cual conduce a debilitar la tradición histórica... Según Gadamer, no cabe contrarrestar las abstracciones metódicas... la comprensión hermenéutica no puede dejar de decidir –c omo Schleiermacher había exigido–... su “aplicación” a la situación vital práctica; y, por tanto, al compromiso histórico-existencial”[114].

Frente a estos planteamientos Apel exige la aceptación de un tercer nivel reflexivo que anteriormente había pasado desapercibido. En su opinión, la aplicación de la crítica de las ideologías a una forma de vida o a un juego del lenguaje exige un punto aún más alto de consideración por referencia a una comunidad de investigadores o de comunicación aún más amplia, al modo como propuso Peirce. Sólo así se podrá llevar a cabo una revisión de las posibles abstracciones metódicas a las que puede dar lugar el uso complementario de ambos métodos, sin fomentar un relativismo aún más radicalizado ante este tipo de procesos históricos. Al menos esto es lo que, según Apel, sucedió en Peirce al referirse a una ilimitada comunidad de investigadores, o en Royce al admitir una comunidad de los intérpretes, o en Mead al proponer una comunidad de agentes sociales, o incluso en Popper al postular una sociedad abierta, aunque cada uno hiciera estas propuestas con motivaciones muy distintas. En todos estos casos se justificaron estos presupuestos como una condición de posibilidad de la crítica que ellos mismos formularon a las distintas instituciones sociales, incluidas la ciencia y las distintas ideologías de su tiempo. De todos modos en ningún caso se pudo evitar la circularidad que inevitablemente se introduce en este tipo de análisis[115].

Como Ch. S. Peirce descubrió, a la comunidad de interpretación de los científicos de la naturaleza siempre corresponde una comunidad semiótica de interpretación. Ahora bien, este acuerdo que se produce en el plano de la intersubjetividad, precisamente porque constituye la condición de posibilidad de la ciencia objetiva (de la science), nunca puede ser reemplazado por la ciencia objetiva, y aquí chocamos con los límites absolutos de cualquier ciencia objetivo-explicativa[116].

4) El modelo “a priori” de complementariedad multicultural

En cualquier caso la crítica del sentido y de las ideologías aportaron una visión reconstructivo-crítica de la teoría de la ciencia capaz de integrarlas, sin establecer una artificial oposición entre ellas. Por un lado la crítica de las ideologías estableció los requisitos a priori de aquellos procesos teleológicos e institucionales que son inherentes al mundo de la vida, como de hecho ahora ocurre con el postulado ideal de una comunidad de investigadores, al modo de Peirce; en su nombre se denunciaron las posibles contradicciones y sinsentidos que pueden generar desde del ‘Nuevo dualismo’, a sabiendas que su aplicación al mundo de la vida admite muchas formalizaciones compatibles entre sí, siendo en sí mismas revisables de un modo “a priori”, al modo como ahora también postula la crítica de las ideologías. Sin embargo ahora se establece una posible complementariedad entre la crítica del sentido y de las ideologías a partir de un presupuesto previo, al menos según Apel: la aceptación de un ideal ético de autoemancipación como metainstitución social que debe orientar el posible sentido de la toma de decisiones individuales y colectivas, orientándolas hacia una resolución de los conflictos mediante un diálogo racional cada vez más abierto y sin contradicciones. Sólo a partir de un supuesto de este tipo es como, según Apel, se puede garantizar el progreso hacia una mejor comprensión, sin quedarse sólo en una comprensión diferente como en Gadamer[117].

Todos los resultados de sus intenciones son, a la vez, resultados de formas de vida fácticas, que los hombres hasta ahora no

pudieron abarcar en su autocomprensión... Justamente por ello, toda comprensión –si resulta acertada y en la medida que resulte acertada– tiene que comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo, por cuanto lo supera reflexivamente –en sentido hegeliano– en su comprensión del mundo y en su autocomprensión, y no sólo reconstruye sus vivencias anímicas reviviéndolas (Schleiermacher, Dilthey)[118].

La teoría de las instituciones debe postular por tanto una complementariedad entre la científica y la hermenéutica. Es decir, entre las exigencias éticas y metodológicas que respectivamente reivindican la crítica de las ideologías y del sentido, sin dar lugar a un déficit de reflexión en la teoría de la ciencia aún más contraproducente[119]. Evidentemente la aceptación de este principio exige admitir la posibilidad de lograr un sentido unitario más compartido, al modo como postuló Peirce al remitirse a una comunidad de investigadores en sí misma ilimitada. Sin embargo también exige reconocer la pluralidad de usos concretos que se pueden hacer de este ideal en la vida práctica, en la medida que su realización concreta puede dar lugar a un multiculturalismo teleológico, dando lugar a abstracciones metódicas inevitables, como de hecho la crítica del sentido comprueba en cualquier análisis experimental del mundo de la vida[120]. Según Apel, la comunidad de investigadores de Peirce admite esta doble interpretación ideal y a la vez real, sin que ello genere contradicciones insuperables. En su opinión, una correcta articulación de estos dos puntos de vista permite evitar el dogmatismo de la dialéctica historicista de Hegel y Marx, o el desencanto ético a que dio lugar la sociología comprensiva de Max Weber[121]; o la actitud reaccionaria de la antropología del conocimiento de Gehlen; o la neutralidad y la falta de compromisos ideológicos de la que presume el neopositivismo. Según Apel, esta fue la gran aportación de Peirce en 1878 hace ahora cien años, cuando postuló una posible articulación entre ideal comunitarista y la realidad multicultural inherente al mundo de la vida, distanciándose claramente de los planteamientos positivistas y existencialistas al respecto[122].

A mi juicio las ciencias hermenéuticas del espíritu se corrompen ideológicamente, tanto por la exigencia (existencialista e incluso marxista) excesiva de que su comprensión se aplique de un modo comprometido, como por la eliminación positivista del compromiso como una condición de posibilidad para comprender el sentido[123].

5) La crítica de la razón instrumental aplicada a P. Winch

Apel, por su parte, aplica al 'Nuevo dualismo' la crítica de la razón instrumental que tradicionalmente Adorno y Horkheimer habían aplicado al positivismo. En su opinión, P. Winch sigue compartiendo la tesis de la neutralidad valorativa de la ciencia social, al modo de Popper, o antes Max Weber[124]. Por eso la crítica de las ideologías de P. Winch sigue exigiendo una eliminación de toda forma de compromiso con un ideal ético concreto, sin admitir cualquier intromisión de las decisiones éticas en el ámbito científico, como todavía defendía Popper. Pero al formular esta propuesta se olvida que la propia crítica de las ideologías se debe orientar por una ética de las creencias aún más básica, que como ahora ocurre con la comunidad de investigadores de Peirce, se afirma como el fin último de toda interacción humana a nivel individual y social. Evidentemente al hacer esta propuesta Apel trató de evitar la vuelta a un decisionismo ideológico donde se prejuzga el destino final de la historia[125]. En su lugar trató de justificar más bien estos fines últimos de la actividad humana en un previo análisis de los presupuestos comunitarios y multiculturalistas que son inherentes al mundo de la vida, en la forma ahora propuesta. Según Apel, ya el joven Peirce defendió un modelo de complementariedad donde la crítica de la razón instrumental alcanza un "punto más alto" de reflexión, sin que P. Winch lo tuviera suficientemente en cuenta[126]. Peirce puso de manifiesto como la aceptación en común de las propias

decisiones metodológicas e ideológicas siempre presupone la referencia a unos fines últimos de alcance comunitario, que son una estructura transcendental previa que se afirma como una condición de posibilidad y de sentido de la propia actividad científica, o de las propias instituciones sociales, incluida la sociedad civil. Al menos así ocurre en los procesos de explicación causal o de comprensión teleológica, sin que quepa ningún tipo de decisionismo al respecto[127].

La afirmación efectuada de que existe una complementariedad entre los saberes científicos y hermenéuticos parte, en último término, de un hecho: que la existencia de una comunidad de comunicación es el presupuesto para todo conocimiento que se produzca en la dimensión sujeto-objeto y que la función de esa comunidad misma —como metadimensión intersubjetiva para describir y explicar objetivamente los datos del mundo— puede y debe ser tematizada por el conocimiento científico[128].

Según Apel, el recurso a Peirce permitió que el 'Nuevo dualismo' resolviera mejor los problemas abordados por la tradición hermenéutica, aunque con una dificultad: nunca logró demostrar la pretendida separación entre lo causal y lo teleológico, entre lo fáctico y lo normativo, entre lo público y lo privado, que siempre daba por supuesto en sus análisis[129]. Tampoco logró demostrar que la fijación de los fines últimos sean competencia exclusiva de unas decisiones subjetivas que forman un ámbito autosuficiente válido por sí mismo, por encima de lo que puedan decir el mundo de la vida o la propia teoría de la ciencia. Más bien el 'Nuevo dualismo' terminó demostrando la referencia a un ámbito previo, como ahora ocurre con el mundo de la vida, que se afirma como una condición de posibilidad y de sentido de la propia teoría de la ciencia, o de la ética, o de la propia historia, o de las distintas instituciones, incluida la propia sociedad civil[130]. En efecto, sin la mediación de esta estructura transcendental ya no sería posible justificar la aceptación en común de una toma de decisiones, como por ejemplo ocurre con el principio 'pacta sunt servanda', haciendo que la intersubjetividad de las acciones humanas se vuelva un sinsentido. Evidentemente, luego surgieron disparidades muy profundas respecto del uso que en cada caso se hizo de este ámbito previo[131]. Por ejemplo, Hempel, Abel, Oppenheim, o Dray defendieron un individualismo metodológico de tipo antidecisionista, pero igualmente cientifista; P. Winch defendió una antropología cultural, que se remitía a un mundo de la vida previo, pero seguía siendo en sí misma relativista; von Wright defendió un modelo de casi-complementariedad de tipo comunitarista, pero sin abrirse al multiculturalismo presente en el mundo de la vida; Charles Taylor defendió un comunitarismo de tipo multiculturalista, pero sin aplicarle una crítica de las ideologías verdaderamente normativa[132]. En cualquier caso el 'Nuevo dualismo' no fue del todo consecuente con los presupuestos antropológicos del modelo de casi-complementariedad que ellos mismos habían propuesto. En este sentido reconocieron la importancia de la ciencia y del lenguaje tiene para el mundo de la vida, pero nunca advirtieron el lugar que la reflexión ética desempeña en la valoración de la praxis humana[133].

El hombre tiene originariamente dos intereses cognoscitivos igualmente importantes, pero no idénticos, sino complementarios... El último se dirige al acuerdo intersubjetivo sobre la posibilidad y normas de un ser-en-el-mundo humano con sentido, acuerdo que ya suponemos incluso en la praxis técnica[134].

5) El paso hacia una fundamentación pragmático-transcendental del comunitarismo multiculturalista

Apel nunca aceptó las falsas dicotomías sobre las que se fundamentaba el 'Nuevo dualismo', aunque las utilizó con un sentido totalmente distinto. Apel dio a este respecto un paso más que, en su opinión, ya no fue aceptado por el 'Nuevo dualismo'.

Sobre todo cuando pretendió usar sus propuestas para darles un sentido hermenéutico-transcendental, que era radicalmente contrario a sus propios principios programáticos. En su opinión, el 'Nuevo dualismo' aceptó el postulado ideal de una comunidad de investigadores, al modo del joven Peirce en 1878, sin tampoco renunciar al progresivo logro de una sociedad civil aún mejor enraizada en el mundo de la vida[135]. De este modo se localizó así la estructura transcendental sobre la que se fundamenta la realización de cualquier acción humana, al modo como también Peirce había propuesto en sus análisis de la máxima pragmática. A partir de aquí hubo muchas diferencias en el modo de interpretar este giro pragmático que defendía una vuelta a los planteamientos de Peirce. Por ejemplo, en la así llamada polémica del centenario de 1978 se cuestionó el mayor o menor alcance que se quiso dar a este giro comunitarista. Especialmente cuando se otorgó un valor pragmático-transcendental a este ideal regulativo en el que fundamentó las 'Illustrations of Logic of Science' de 1878, como ahora propone Apel, o si por el contrario sólo se le debe otorgar un valor meramente instrumental, o meramente metodológico, como habitualmente han defendido el resto de los intérpretes. En cualquier caso se trató de mostrar cómo el ideal de una comunidad de investigadores de Peirce puede ser compatible la pluralidad multicultural de fines éticos vigentes en el mundo de la vida[136].

Según Apel, el 'Nuevo dualismo' arrastra un malentendido desde los planteamientos de Hempel, Abel, Oppenheim y Dray[137]. En su opinión, ya no es posible defender una aplicación del modelo nomológico-subsuntivo sin presuponer la aceptación sobreentendida de un método abductivo-retroductivo previo, que a su vez permite iniciar un proceso de permanente revisión crítica, como el llevado a cabo por el 'Nuevo dualismo'. Por ejemplo, el 'Nuevo dualismo' reconoce la dependencia del modelo nomológico deductivo mantiene respecto de un mundo de la vida previo[138]. De este modo se justifican sus presupuestos críticos sin tener que justificar el valor de las decisiones metodológicas en virtud de sus consecuencias, como ocurrió en Popper o antes en Weber. Ahora por el contrario el valor de estas decisiones metodológicas se justifica en virtud de su inserción en el mundo de la vida y por su capacidad de justificar el postulado ideal de una comunidad de investigadores, aunque evidentemente se trata de un proceso abierto en sí mismo ilimitado. En este sentido el 'Nuevo dualismo' exige la aceptación de un comunitarismo multiculturalista, con acuerdos o consensus más o menos compartidos, reconociendo la mediación en sí misma irrebasable que ejercen el lenguaje y el resto de las instituciones en todo este proceso[139].

Según Apel, en estos casos la crítica del sentido y de las ideologías exigen la aceptación compartida de determinados presupuestos críticos, que son en sí mismos irrebasables. Hasta el punto que ahora estos presupuestos se toman como si fueran auténticas condiciones de posibilidad y de sentido de este mismo tipo de procesos, al modo kantiano[140]. Por ejemplo, la explicación causal inicialmente sólo se remite a una relación sujeto/objeto, por referencia a un mundo de la vida donde tiene lugar la lucha por la supervivencia. Por su parte la comprensión teleológica se remite a un tipo de relación sujeto/sujeto, donde ya se tiene en cuenta la posibilidad de lograr determinados fines instrumentales, cuya puesta en común exige el uso compartido de un mismo lenguaje[141]. Finalmente, el reconocimiento de estos principios exige iniciar una reflexión transcendental acerca de los fines últimos que, como ocurre con el postulado ideal de una comunidad de investigadores, estaban sobreentendidos desde un principio en todo este tipo de relaciones. En su opinión, en todos estos casos estos principios se afirman como una condición de posibilidad para la propia experiencia, ya sea al nivel de la relación sujeto/objeto, o de la relación sujeto/sujeto, o del posible progreso que siempre cabe hacia una mejor comprensión, aunque sea imposible verificarlos directamente en la práctica[142]. Por ello refiriéndose a Albert afirma:

El enfoque hermenéutico-transcendental no niega en manera alguna que es posible e incluso deseable una explicación científica de la comprensión; o más bien de sus condiciones sine qua non empíricas... Pero el progreso cognoscitivo en la dimensión sujeto-objeto de la descripción y la explicación – progreso que es en si ilimitado— nunca puede reemplazar al perfeccionamiento metódico del acuerdo en la dimensión sujeto-sujeto, puesto que precisamente la presupone[143].

IV.- Revisión desde 1998: ¿la comunidad de investigadores puede ser un principio regulativo del mundo de la vida?

Karl-Otto Apel ha revisado los planteamientos de P. Winch en su última obra de 1998, Discrepancias en prueba de unas ampliaciones pragmático-transcendentales. En su opinión, el 'Nuevo dualismo' analítico generó diversas formas de comunitarismo multiculturalista, que incrementó aún más el relativismo creciente que fue característico de la así llamada postmodernidad, como al menos acabó ocurriendo en Davidson y Rorty[144]. En gran parte debido a que nunca otorgó al postulado ideal de una comunidad de investigadores el valor pragmático-transcendental que propuso Peirce en 1878. De este modo el comunitarismo multiculturalista posterior tampoco fue consecuente con la crítica que el 'Nuevo dualismo' había formulado al decisionismo metodológico de Popper, o antes Max Weber, dando lugar a una gran paradoja; en efecto, carece de sentido seguir manteniendo una separación radical entre los procesos de explicación causal y de comprensión teleológica, o entre la dimensión descriptiva y prescriptiva de la vida humana, cuando el comunitarismo multiculturalista defiende el enraizamiento de todas las acciones humanas en un mundo de la vida previo, a fin de orientarlas por el postulado ideal de una comunidad de investigadores, al modo de Peirce. Es verdad que en estos casos siempre se hace una excepción: la ética privada de los distintos agentes sociales que, en su opinión, sería el único aspecto de la vida social en el que los individuos quedan desvinculados de su inserción del mundo de la vida, sin tenerse que guiar tampoco por patrones estrictamente comunitarios[145]. Aspecto que inicialmente puede parecer secundario pero que al final se convierte en principal, al menos en el caso de P. Winch, o después von Wright y Charles Taylor. En efecto, el comunitarismo liberal sigue considerando a la ética privada como el motor que explica la génesis de la modernidad, y los procesos que nos han conducido al final de la historia, en expresión afortunada de Fukuyama, cuando de hecho vuelve a justificar el mismo tipo de decisionismo metodológico que la posmodernidad ha radicalizado aún más[146].

Según Apel, en todos estos casos el comunitarismo liberal vuelve a la escisión decisionista que Max Weber, Popper o más tarde la posmodernidad, habían introducido entre ciencia y ética, sin advertir que esto era precisamente lo que se quería evitar. Evidentemente este tipo de separaciones habían sido habituales en la tradición liberal, desde Hume a Mill o Russell[147]. En todos estos casos el liberalismo justificó el comportamiento humano en nombre de una ética del sentimiento que estaba inserta en la naturaleza humana, remitiéndose con este fin a unos presupuestos previos de tipo metafísico que, según el 'nuevo dualismo', resultan difíciles de explicar[148]. Por ello el comunitarismo multiculturalista buscó una justificación más sutil por recurso a unos postulados ideales enraizados en un mundo de la vida previo, que al final resulta igualmente insuficiente, si al final el motor de la historia se sitúa en las decisiones de cada individuo, sin ninguna referencia a una racionalidad compartida por todos. En su lugar Apel defiende un comunitarismo solidario capaz de elevarse a un punto de vista pragmático-transcendental aún más elevado, donde sea posible el tránsito hacia un posconvencionalismo aún más enraizado en el mundo de la vida del que depende nuestra propia supervivencia, como Apel ya defendió en Discurso y responsabilidad de 1988. Sólo así la referencia a un mundo de la vida previo y al postulado ideal de una comunidad de investigadores se puede afirmar como una

condición de posibilidad y de sentido de la realización de cualquier acción discursiva, al modo propuesto por Peirce en 1878, sin volver a fomentar un relativismo aún más indiscriminado. En este sentido Apel dedicó dos artículos a revisar estas discrepancias que desde los años 60 mantuvo con P. Winch, pero que más tarde se incrementaron aún más con la aparición del comunitarismo multiculturalista. En su opinión, la aceptación de una comunidad de investigadores al modo de Peirce es el punto decisivo que separa a estas dos formas de comunitarismo y postconvencional, como ahora se verá[149].

1.-¿Se puede regular el comunitarismo a partir de una ética de situación?

En 'Principios universales y formas de vida y decisiones particulares (inconmensurables entre sí). Una discrepancia con Peter Winch'[150], Apel revisa las propuestas del 'Nuevo dualismo' treinta años después. En su opinión, P. Winch nunca fue consciente del decisionismo indiscriminado que se hizo presente en la ética y en la ciencia con posterioridad a Kant y Wittgenstein[151]. Por ello tampoco sacó las consecuencias oportunas de la crítica que formuló al decisionismo metodológico de Popper y de toda la tradición anterior. Especialmente cuando P. Winch recurre a las 'Reflexiones sobre Gandi' de George Orwell para mostrar cómo el principio de universalización por 'consensus' de la ética discursiva de Apel se vuelve abstracto, sin aportar ningún criterio efectivamente resolutivo en la práctica[152]. En su opinión, este principio carece de capacidad para dar una respuesta concreta a los problemas prácticos de la existencia, ya que ante una misma situación todos los hombres deberían actuar igual, si se dejaran guiar por dicho principio, cuando esto ya ni es posible ni deseable. En su lugar sólo cabe analizar la situación y decidir en consecuencia, al menos en lo que respecta al obrar moral en primera persona, aquí y ahora, en nombre de la propia responsabilidad, al modo como ya se defendió en la ética de situación de Sartre, sin poder remitirse ya a ningún criterio o norma de tipo material, que garantice a su vez la corrección en el obrar de un modo universal[153].

Sin embargo, Apel hace notar las ambigüedades de tipo posmoderno de P. Winch, cuando justifica la vuelta a una ética de situación, similar en cierto modo a la de Sartre, por ejemplo, en 'El existencialismo es un humanismo', a partir del argumento de George Orwell[154]. En su modo de ver, este argumento no rechaza el valor normativo de un principio de universalidad, como de hecho tampoco ocurrió en la ética de situación de Sartre, donde siempre se debe elegir lo mejor para la humanidad, según un modelo que cada uno inevitablemente proyecta en su propia conducta, aunque en su caso esta proyección genera ambivalencias en sí mismas paradójicas[155]. Más bien este argumento siempre presupone un ideal de este tipo, al menos si se comparte una actitud verdaderamente comunitarista donde se reconoce que las conductas individuales siempre tienen una trascendencia en las formas de vida compartida de los demás. En efecto, el argumento ante todo pone de manifiesto[156]; pero justo por ello, antes de llevar a cabo una acción intencional, se debe llevar a cabo una reflexión ética donde se valora ese comportamiento en atención al mundo de la vida en el que se inserta y a los postulados ideales que se persiguen[157]. Sólo así es posible reconocer la falibilidad de la decisión tomada, en virtud de determinados criterios universales que permiten reflexionar sobre esa acción desde un punto de vista formal, aplicando simultáneamente una crítica del sentido y de las ideologías, como ahora se ha visto que sucede cuando se recurre al principio de universalización por consenso, sin adoptar ante aquella decisión una actitud dogmática carente de reflexión. En este sentido el argumento de George Orwell tiene una conclusión muy clara, según Apel: sólo el tránsito a una moral verdaderamente posconvencional permite localizar aquel fundamento pragmático-transcendental que, como ocurre con el ideal del acuerdo, es capaz de valorar el comportamiento humano en una situación dada, aquí y ahora[158].

Evidentemente la postura ahora defendida por Apel tiene unos presupuestos muy claros. En primer lugar se presupone el establecimiento de una separación, y a la vez una relación recíproca, entre los juegos de lenguaje de la vida cotidiana y el discurso argumentativo acerca de las pretensiones de validez del principio de universalización por consenso; es decir, se presupone que este principio está sobrentendido en todas las demás formas de argumentación, ya se refieran a una explicación causal de tipo descriptivo o a una comprensión teleológica entre los participantes en una misma forma de vida, como ahora exige la crítica del sentido y de las ideologías[159]. En segundo lugar Apel también presupone la existencia de una complementariedad recíproca entre los principios regulativos de una ética universal y los distintos estilos o formas de vida, que cada uno ha decidido seguir en las circunstancias contingentes de su existencia, a fin de lograr la inserción de las aspiraciones ideales infinitas que se persiguen en las condiciones finitas del mundo de la vida del que dependen[160]. Esta propuesta rechaza explícitamente la vuelta a una eticidad sustancial, al modo de Hegel, donde se haría presente un uniformismo y un eurocentrismo, similar al denunciado por el posmodernismo filosófico a partir de Foucault, sin poder garantizar una comensuralidad entre las diversas formas de vida meramente particulares. Más bien Apel propone volver a la definición kantiana de la condición humana, como ciudadano de dos mundos, tratando de resolver la permanente tensión que en toda acción intencional se establece entre lo finito y lo infinito, sin que evidentemente haya un único estilo o forma de vida capaz de dar respuesta a este enigma que es el hombre[161].

2.- ¿Se puede volver a regular el comunitarismo a partir de una ética formal autónoma?

En '¿Se puede recurrir a la moral de los mundos vitales como fundamento normativo de la teoría crítica?'[162], Apel analiza una posterior discrepancia surgida a este respecto con Jürgen Habermas. Evidentemente se trata de un problema colateral, que afecta más bien al modo como Habermas interpretó las propuestas del 'Nuevo dualismo', incluido en su caso P. Winch, aunque probablemente fue uno de los motivos que provocó el progresivo distanciamiento entre ambos, siguiendo el principio que ahora se vuelve a recordar: 'para pensar con Habermas, en contra de Habermas' ('mit Habermas, gegen Habermas zu denken'). A este respecto Apel comienza recordando las discrepancias puntuales que ha habido entre ellos desde la publicación de 'Conocimiento e interés'[163] y de 'La teoría de la acción comunicativa'[164], a pesar de que su común afiliación a la teoría crítica y de las relaciones de colaboración y amistad en el mismo departamento[165]. En su opinión, Habermas admitió la crítica del decisionismo metodológico popperiano en la forma propuesta por el 'Nuevo dualismo' de P. Winch, sin aceptar el tipo de prolongaciones pragmático-transcendentales que ahora se proponen. A este respecto Habermas siempre rechazó la interpretación pragmático-transcendental que ahora Apel propone de Peirce, como si se tratara del único modo posible de legitimar el recurso a un principio de universalización por consenso, cuando a su vez se afirma que este principio ya está inserto en el mundo de la vida. En su opinión, es suficiente reconocer esta dependencia fáctica, como de hecho ocurre en cualquier acto de habla, para se pueda legitimar el postulado ideal de un principio de universalización por consenso, sin tener que remitirse a fundamento último de tipo pragmático-transcendental, como los propuestos ahora por Apel[166].

Apel rechazó esta propuesta Habermas por dar lugar a una falacia descrita magníficamente por Schnädelbach, aunque no fuera este su propósito[167]. En efecto, para Habermas la descripción de estos mundos vitales nunca puede ser neutral o libre de valores, al modo de Weber y Popper[168]. Sin embargo Habermas rechaza que las explicaciones causales y teleológicas se remitan a un ideal regulativo de tipo normativo, que a su vez justifique los procesos reconstructivos de racionalización llevados

ahora a cabo por la crítica de las ideologías y del sentido. Se genera así una falacia antifundamentalista o antitranscendentalista, al modo de una nueva falacia naturalista, donde se pretende justificar como normativamente racional lo que sólo tiene un carácter fáctico, o a lo sumo meramente convencional, sin poder reivindicar el carácter posconvencional que ahora se le otorga[169]. Evidentemente el 'Nuevo dualismo' pretendió resolver este problema mediante una reducción de la racionalidad humana a las distintas formas de explicación causal, como sucedió en Hempel, Abel, Oppenheim; en otros casos en cambio se justificó el uso compartido de unos mismos criterios de racionalidad mediante una comprensión previa de los motivos teleológicos de esas mismas acciones, en la medida que están insertos en el mundo de la vida, como ocurrió en W. Dray, o más tarde en Ch. Taylor y G. H. Von Wright[170]. El 'Nuevo dualismo' aceptó así la aplicación de un modelo nomológico-subsuntivo, siguiendo a su vez un método abductivo-retroductivo similar al propuesto por Peirce en 1878, aunque nunca llevó a cabo una reflexión aún más radical sobre los presupuestos normativos de tipo pragmático-transcendental sobre los que fundamenta[171].

Según Apel, las ciencias reconstructivo-críticas en la forma como fueron concebidas por Habermas se encuentran ante un dilema inevitable: o bien se justifican las distintas formas de eticidad presentes en el mundo de la vida de un modo fáctico, en nombre de un tipo de explicaciones causales y teleológicas en sí mismas neutrales y libre de valores, al modo propuesto por Weber y Popper[172]. O bien se recurre a un principio de autoalcance (Selbsteinholung) de las ciencias reconstructivo-críticas, que permite justificar el valor normativo que en cada caso se atribuye a estas distintas explicaciones causales y teleológicas en virtud de su referencia a un fundamento último de tipo pragmático-transcendental, sin admitir ya la posibilidad de una ciencia acerca del mundo natural y social que sea neutral o esté libre de valores[173]. En cualquier caso no se trata de reavivar los presagios esotéricos y la tendencia críptica de algunas metafísicas dogmáticas de tipo racionalista, como las criticadas por Wittgenstein y Heidegger. Más bien al contrario, se trata de reflexionar sobre los presupuestos del uso compartido en común de un mismo tipo de explicaciones causales y también teleológicas, para comprobar como ambas se deben fundamentar en unos presupuestos metafísicos muy precisos, incluido el postulado ideal de una comunidad de investigadores, al modo propuesto por Peirce en 1878[174].

3.- Conclusión: ¿Decisionismo metodológico o personalismo comunitarista?

Han pasado más de cien años desde que Peirce fijó la noción de comunidad de investigadores, sin que desde entonces esta noción haya perdido vigencia. Evidentemente la reflexión sobre los presupuestos metafísicos del método científico a lo largo de la historia ha seguido direcciones muy diversas, siendo el neopragmatismo una de ellas. En este sentido el encuentro con el 'Nuevo dualismo' permitió a Apel iniciar un descubrimiento de Peirce, que después prosiguió con propuestas aún más diversas[175]. Evidentemente siempre se puede discutir si se ha llegado hasta el final en este tipo de análisis y si aún quedan presupuestos más decisivos, que ahora han quedado silenciados. Es el problema del déficit antropológico, gnoseológico e incluso metafísico de la mayoría de estos planteamientos analíticos, donde muchas veces la audacia de las propuestas queda sacrificada en aras del rigor crítico. De todos modos el 'Nuevo dualismo' y el comunitarismo multiculturalista posterior siguieron una sugerencia de Peirce, que sin duda tiene una gran relevancia en el contexto actual donde el posmodernismo filosófico ha tratado de proyectar una justificación decisionista de los ámbitos más diversos de la actividad humana[176]. En este sentido la vuelta a Peirce puede ser una manera de reivindicar el papel que debe desempeñar la persona en la recuperación de un auténtico sentido comunitario de la vida humana. Sin embargo se trata un problema muy complejo, que deberá tener un desarrollo

aparte[177].

- [1] Cf. Ortiz de Landázuri, C.: "De Kant a Peirce, 100 años después. (A través de Karl-Otto Apel)", *Anuario Filosófico*, 29, 1996, 3, 1185-1211 pp.
- [2] Cf. Stroll, A.; *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University, New York, 2000.
- [3] Cf. Endress, M.; Roughley, N. (Hrsg.); *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.
- [4] Cf. Bevir, M.; *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge University, Cambridge, 2000.
- [5] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 27-90. Ortiz de Landázuri, C.: "La sociedad civil ante las ideologías. El giro pragmático de la teoría crítica hacia el comunitarismo. (A través de Karl Otto Apel)", *Anuario Filosófico*, 30, 1997, 3, 627-658 págs.
- [6] Cf. Dahms, H.-J.; *Positivismusstreit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
- [7] Cf. Wuchterl, K.; *Streitgespräche und Kontroverse in der Philosophie des 20 Jahrhunderts*, Paul Haupt, Bern, 1997.
- [8] Cf. Burns, R. M.; Rayment-Pickard, H. (eds); *Philosophies of History. From Enlightenment to Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 2000.
- [9] Cf. Turner, S. (ed); *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University, Cambridge, 2000.
- [10] Cf. Ortiz de Landázuri, C.: "El destino del análisis filosófico, según el 'Nuevo dualismo': ¿Decisionismo metodológico o análisis crítico de presupuestos? (La génesis del modelo de casi-complementariedad entre la ciencia experimental y el mundo social, a través de Karl-Otto Apel)", Murillo, I. (ed); *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI*, *Diálogo Filosófico*, Madrid, 2000, pp.199-217.
- [11] Cf. Popper, Karl; Keuth, H. (Hrsg); *Logik der Forschung*, Akademie, Berlin, 1998.
- [12] Cf. Ryll, S.; Yenal, A.; *Politik und Ökonomie. Problemsicht as klassischer, neo- und neuklassischer Perspektive*, Metropolis, Marburg, 2000.
- [13] Cf. Hale, B.; Wright, C.; *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1997.
- [14] Cf. Hossenfelder, M.; *Der Wille zum Recht und das streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Wollens und Begründung der Menschenrechte*, Beck, München, 2000.
- [15] Cf. Popper, K. R.; *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología. Basado en Manuscritos de los años 1930-1933*, Tecnos, Madrid, 1998.
- [16] Cf. Schlüter, S.; *Individuum und Gesellschaft. Sozialphilosophie im Denkweg und im System von Charles Sanders Peirce*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.
- [17] Cf. Wirth, U.; *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- [18] Cf. Ortiz de Landázuri, C.: "La sociedad civil ante la ciencia. El giro comunitarista de P. Winch hacia el mundo de la vida. (A través de Karl Otto Apel)". Alvira, R.; *La sociedad civil: La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona, 1999, 225-254 págs.
- [19] Cf. Hookway, C.; *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce*, Clarendon, Oxford University, 2000.
- [20] Cf. Barnard, G. W.; *Exploring unseen worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*, State University of New York, Albany, 1997.
- [21] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 70. Kasulis, T. P.; Neville, R. C.. (ed); *The Recovery of Philosophy in America*, State University of New York, Albany, 1997,
- [22] Cf. Johansson, T.; *Social Psychology and Modernity*, Open University, Buckingham, 2000.
- [23] Cf. Rescher, N.; *Natura and Understanding. The Metaphysics and Methode of Science*, Oxford University, Oxford, 2000.
- [24] Cf. K.L. Ketner, *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, Fordham University Press, New York, 1995, 366-417.
- [25] Cf. Cf. McClelland, J. S.: *A History of Western Political Thought*, Routledge, London, 1996.
- [26] Cf. Oehler, Charles Sanders Peirce, C.H. Beck, München, 1993.

- [27] Cf. Wassermann, G. D.; From Occam's Razor to the Roots of Consciousness, Avebury, Aldershot, 1997, 250 págs.
- [28] Cf. Ebeling, H.; Wege ins Eine, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.
- [29] Cf. Houser, N.; et alia (eds); Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce, Indiana University, 1997.
- [30] Cf. Hacker, P. M. S.; Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy, Blackwell, Oxford, 1996,
- [31] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 119-120. Uslar, D. von; Sein und Deutung. Band 1-4, Hirzel, Stuttgart, 1994.
- [32] Cf. . Kuhn, Ein anderes Bild des Pragmatismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1996.
- [33] Cf. O'Shaughnessy, B.; Consciousness and the World, Clarendon, Oxford University, 2000.
- [34] Cf. Denham, A. E.; Metaphor and Moral Experience, Clarendon, Oxford University, 2000,
- [35] Cf. Velleman, J. D.; The Possibility of Practical Reason, Oxford University, Oxford, 2000.
- [36] Cf. Artigas, M.; The ethic nature of Karl Popper's theory of knowledge, Peter Lang, Bern, 1999. Denson, G. R.; McEvilley, T.; Capacity. History, The World, and the Self in Contemporary Art and Criticism, G+B Arts, Amsterdam, 1997.
- [37] Cf. Dowe, P.; Physical Causation, Cambridge University, Cambridge, 2000.
- [38] Cf. Jens, U.; Romahn, H.; Sozialpolitik und Sozialökonomik. Soziale Ökonomie im Zeichen der Globalisierung. Festschrift für Lothar F. Neumann, Metropolis, Marburg, 2000.
- [39] Cf. Lege, J.; Pragmatismus und Jurisprudenz. über die Philosophie des Charles Sanders Peirce und über des Verhältnis von Logik, Wertung und Kreativität im Recht, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
- [40] Cf. McQuillan, M.; MacDonald, G.; Purves, R.; Thomson, S.; Post-Theory. New Directions in Criticism, Edinburgh University, Edinburgh, 2000.
- [41] Cf. Nualláin, S. O.; Kevitt, P. M.; Aogain, E. M.; Two Sciences of Mind. Readings in Cognitive Science and Consciousness, John Benjamins, Amsterdam, 1997.
- [42] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 98. Ditfurth, H. von; Die Wirklichkeit des Homo sapiens. Naturwissenschaft und menschliches Bewusstsein, Deutscher Taschenbuch, München, 1997.
- [43] Cf. Meadowcroft, J. (Ed.); The Liberal Political Tradition. Contemporary Reappraisals, Edward Elgar, Cheltenham, 1996.
- [44] Cf. Harcourt, E. (ed); Morality, Reflection and Ideology, Oxford University, Oxford, 2000.
- [45] Cf. Hardcastle, V.; How to Build a Theory in Cognitive Science, State University of New York, Albany, 1997.
- [46] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 69. Cf. Arrigton, R. L.; Glock, H-J.; Wittgenstein and Quine, Routledge, London, 1996.
- [47] Cf. Bronner, S. E. (ed); Twentieth Century Political Theory. A Reader, Routledge, New York, 1997.
- [48] Cf. Sáez Rueda, L.: La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel, Universidad de Granada, 1995.
- [49] Cf. Burckhart, H. (ed.); Diskurs über Sprache: Festschrift für Edmund Braun zum 65. Geburtstag, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1994.
- [50] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 91. Melnick, A.; Representation of the World, Peter Lang, New York, 1997.
- [51] Cf. Boghossian, P.; Peacocke, C. (eds); New Essays on the A Priori, Clarendon, Oxford University, 2000.
- [52] Cf. Wiswede, G.; Einführung in die Wirtschaftspsychologie, Reinhardt, München, 2000.
- [53] Cf. Fetzer, J.H. (ed.); Foundations of philosophy of science: recent developments, Paragon House, New York, 1993.
- [54] Cf. Apel, K. O.; Diskurs und Verantwortung, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 396.

[55] Cf. Ferré, F.; Being and Value. Toward a Constructive Postmodern Metaphysics, State University of New York, New York, 1996.

[56] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 96. Irvine, A. D.; Wedeking, G. A. (ed); Russell and Analytical Philosophy, University of Toronto Press, Toronto, 1993.

[57] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 91-120. Bronner, S. E. (ed); Twentieth Century Political Theory. A Reader, Routledge, New York, 1997.

[58] Cf. Wienold, H.; Empirische Sozialforschung. Praxis und Methode, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2000.

[59] Cf. Penelhum, T.; Themes in Hume. The Self, the Will, Religion, Clarendon, Oxford, 2000.

>] Cf. Gerhardt, V.; Individualität. Das element der Welt, C. H. Beck, München, 2000.

[62] Cf. Haverkamp, A. (Hrsg); Die Sprache der Anderen. übersetzungspolitik zwischen den Kulturen, Fischer, Frankfurt, 1997,

[63] Cf. Cf. Bollenbeck, G.; Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutsches Deutungsmusters, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.

[64] Cf. Abel, O.; L'éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière, PUF, Paris, 2000.

[65] Cf. .Kenny, A.; Essays on the Aristotelian Tradition, Oxford University, Oxford, 2000.

[66] Cf. Carruthers, P.; Phenomenal Consciousness. A naturalistic Theory, Cambridge University, Cambridge, 2000.

[67] Cf. Ophuls, W.; Requisite for Modern Politics. The tragedy of the Enlightenment and the Challenge of the New Millennium, Westview, Oxford, 1997.

[68] Cf. Cassam, Q.; Self and World, Oxford University Press, Oxford, 1997.

[69] Cf. Parker, J.; Structuration, Open University, Buckingham, 2000.

[70] Cf. Olivé, L.; Villoro, L.; Filosofía moral, educación e historia, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Mexico, 1997.

[71] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 104. Bearn, G. C. F.; Waking to Wonder. Wittgenstein's existential Investigations, State University of New York, Albany, 1997.

[72] Cf. Adinolfi, A.; L'accertamento in via pregiudiziale della validità di atti comunitari, Giuffrè. Milano, 1997.

[73] Cf. Strauss, B.; Die Fehler des Kopisten, Carl Hanser, München, 1997,

[74] Cf. Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 104. Küttler, W.; Rösen, J.; Schulin, E.; Geschichtsdiskurs. Band 3: Die Epoche der Historisierung, Fischer, Frankfurt, 1997,

[75] Cf. Gadamer, H-G.; Der Anfang der Philosophie, Reclam, Stuttgart, 1996,

[76] Cf. Willians, R. R.; Hegel's Ethics of Recognition, California University, Berkeley, 2000.

[77] Cf. Melville, S.; Seams Art as a Philosophical Context, G+B Arts, Amsterdam, 1997.

[78] Cf. Munn, M.; The Schools of History. Athens in the Age of Socrates, California, Berkeley, 2000.

[79] Cf. Lafont, C.; Heidegger, Language, and World Disclosure, Cambridge University, Cambridge, 2000. Faulconer, J. E.; Wrathall, M. A. (eds); Appropriating Heidegger, Cambridge University, Cambridge, 2000.

[80] Cf. Grewendorf, G.; Sprache als Organ – Sprache als Lebensform. Anhang: Interview mit Noam Chomsky: über Linguistik und Politik, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

[81] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 117. Cf. Busch, L.; Unbewusste Selbstbilder. Grundlagen und Methodik der Psychodiagnostische Bildanalyse, Westdeutscher, Opladen, 1997,

[82] Cf. Branham, R. B.; Goulet-Cazé, M-O.; The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, California, Berkeley, 2000.

[83] Cf. Breuninger, R. (Hrsg); Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie. Festschrift für Klaus Giel zum 70 Geburtstag, Königshausen und Neumann, 1997.

[84] Cf. Rescher, N.; Philosophical Standardism. An Empirical Approach to Philosophical Methodology, University of Pittsburgh, 2000.

- [85] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 113. Figal, G.; Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie, Reclam, Stuttgart, 1996.
- [86] Cf. Müller, W.; Soziale Ungleichheit. Neue Befunde zu Strukturen, Bewusstsein und Politik, Leske + Budrich, Opladen, 1997.
- [87] Cf. Schabert, T./Brague, R. (Hrsg.): Die Macht des Wortes, Fink, München, 1996.
- [88] Cf. Courtés, J.; Análisis semiótico del discurso, Del enunciado a la enunciación, Gredos, Madrid, 1996, 982 págs.
- [89] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 108. Putnam, J.: Von einem realistischen Standpunkt: Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Rowohlt, Reinbek, 1993.
- [90] Cf. Herrmann-Pillath, C.; Evolution von Wirtschaft und Kultur. Bausteine einer transdisziplinären Methode, Metropolis, Marburg, 2000.
- [91] Cf. Keller, R.: Zeichentheorie. Zu einer Theorie semiotischen Wissens, Francke, Tübingen und Basel, 1995.
- [92] Cf. Helbing, H.; Knauer, B.; Och, G. (Hrg.); Hermenautik - Hermeneutik. Literarische und Geisteswissenschaftliche Beiträge zu Ehren von Peter Horst Neumann, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1996.
- [93] Cf. Stapleton, T. J. (Ed.): The Question of Hermeneutics. Essays in Honor of Joseph J. Kockelmans, Kluwer, Dordrecht, 1994.
- [94] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 109. Nebreda, J. J.; El pensar y la historia. Una caracterización de la filosofía contemporánea, Servicio de Publicaciones, Universidad de Granada, 1997.
- [95] Cf. Jonas, H.; The Phenomenon Life. Toward a Philosophical Biology, Northwestern University, Evanston, 2000.
- [96] Cf. Barry, B.; Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism, Polity, Oxford, 2000.
- [97] Cf. Carson, T. L.; Value and the Good Life, University of Notre Dame, Indiana, 2000.
- [98] Cf. Lanchester, F. (ed); Finanziamento della politica e corruzione, Giuffrè, Milano, 2000.
- [99] Cf. Sidgwick, Henry; Singer, M. G. (ed); Essays on Ethics and Method, Clarendon, Oxford University, 2000.
- [100] Cf. Verza, A.; La neutralità impossibile. Uno studio delle teorie liberali contemporanee, Giuffrè, Milano, 2000.
- [101] Cf. Owens, D.; Reason without Freedom. The Problem of Epistemic Normativity, Routledge, London, 2000.
- [102] Cf. Rohatyn, D.; Philosophy History Sophistry, Rodopi, Amsterdam, 1997.
- [103] Cf. Frank, M.; Selbstbewusstsein und Argumentation, Van Gorcum, Amsterdam, 1997.
- [104] Cf. Apel, K. O.; TF, II, 111. Ventura, P.; Metaproblematiche del diritto. Per una ri-animazione etico-giuridica dell'esistenza, Giuffrè. Milano, 1997.
- [105] Cf. Craig, W.; Moreland, J. P.; Naturalism. A critical Analysis, Routledge, London, 2000.
- [106] Cf. Saeed, J. I.; Semantics, Blackwell, Oxford, 1996.
- [107] Cf. Detter, I.; The Law of War, Cambridge University, Cambridge, 2000.
- [108] Cf. Schlink, B.; Heimat als Utopie, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- [109] Cf. Lahno, B.; Versprechen: überlegungen zu einer künstlichen Tugend, Oldenbourg, Wien, 1995.
- [110] Cf. Apel, K. O.; TF, II, 118-119. Parsons, T. / Wenzel, H. (eds.): Aktor, situation und normative Muster: ein essay zur Theorie sozialen Handelns, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.
- [111] Cf. Korsgaard, C. M.: The Sources of Normativity, University Press, Cambridge, 1996.
- [112] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 104. Cf. Sklair, L.: Sociology of the global system, Harvester Wheatsheaf, New York, 1995.
- [113] Cf. Hofbauer, A. L.: Ökonomien der Sprache. Erörterungen zirkulär-genetischer, eschatologischer und disseminatorischer Ökonomien der Sprachphilosophie, Passagen, Wien, 1995.

- [114] Apel, K. O.; TF, II, p. 110. Hoogaert, C.; *Argumentation et questionnement*, PUF, Paris, 1996.
- [115] Cf. Ferry, J.M.: *Philosophie de la communication*, vol. I: De l'antinomie de la vérité a la foundation ultime de la raison. vol. II: Joustice politique et democratie procedurate, Cerf, Paris, 1994.
- [116] Apel, K. O.; TF, II, p. 106. Cf. Wagner, P.: *Soziologie der Moderne*, Campus, Frankfurt, 1995.
- [117] Cf. Hess, D. J.: *Science and Technology in a Multicultural World. The Cultural Politics of Facts and Artifacts*, Columbia University Press, New York, 1995.
- [118] Cf. Apel, K. O.; TF, II, 115. Wahl, J.: *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1994.
- [119] Cf. Sloterdijk, P.; *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- [120] Cf. Kimmerle, H.; Oosterling, H. (eds); 'Sensus communis' in Multi- and Intercultural Perspektive. On the Possibility of Common Judgements in Arts and Politics, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.
- [121] Cf. Norkus, Z.; *Max Weber und Rational Choice*, Metropolis, Marburg, 2000.
- [122] Cf. Sneider, A. (eds); *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Routledge, New York, 1996.
- [123] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p.113. Hussmann, G.; *Ethische überzeugung und politisches Handeln. Jakob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gessinnungsethik*, C. Winter, Heidelberg, 1997.
- [124] Cf. Weber, Max; Winckelmann, J. (Hrsg.); *Wirtschaft und Gesellschaft..Grudriss der verstehende Soziologie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
- [125] Cf. Wuchterl, K.; *Einführung in die Philosophiegeschichte. Ursprung und Entwicklung westlichen Denken*, Haupt, Bern, 2000.
- [126] Cf. Meyer, L.; John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitarische Kritik am Liberalismus, Königshausen and Neumann, Wurzburg, 1996.
- [127] Cf. Schmid, P. A.; Zurbuchen, S.: *Grenzen der kritische Vernunft. Helmut Holzhey zum 60 Geburtstag*, Schwabe, Basel, 1997.
- [128] Apel, K. O.; TF, II, p. 108. Cf. Wallner, F. G.; Agnese, B.; *Von der Einheit des Wissens zur vielfalt der Wissensform. Erkenntnis in Philosophie, Wissenschaft und Kunst. Ein Symposium (21-23, Oktober 1996)*, Braumüller, Wien, 1997.
- [129] Cf. Krebs, A. (Hrsg.); *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- [130] Cf. Rule, J. B.; *Theory and Progress in Social Sciences*, Routledge, London, 1997.
- [131] Cf. Cabrera, I. (ed); *Argumentos transcendentales*, UNAM, Instituto Investigaciones Filosóficas, Mexico, 2000.
- [132] Cf. Tully, J. / Weinstock, M. (eds.): *Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- [133] Cf. Stegmaier, W. (Hg.); *Kultur der Zeichen. Zeichen und Interpretation*, VI, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- [134] Cf. Apel, K. O.; TF, II, p. 107. Ponzio, A. / Calefato, P. / Patrilli, S.: *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma, 1994.
- [135] Cf. Priddat, B. (Hrsg.); *Der bewegte Staat. Formen seiner Reform. Notizen zur 'New Governance'*, Metropolis, Marburg, 2000.
- [136] Cf. Sasson, H.; Diamond, D. (ed); *On Social Science. A Centenary Anthology*, London School of Economics, Lit, Hamburg, 1997.
- [137] Cf. Ortiz de Landázuri, C.; "El destino de la divulgación científica, 40 años después: ¿Estrategia mediática o fin en sí?, AA.VV. *Divulgar la ciencia. Actas de las XIV Jornadas Internacionales de la Comunicación*, Universidad de Navarra, Facultad de Comunicación, 2000, pp. 63-79.
- [138] Cf. Stern, R.; *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering Question of Justification*, Oxford University, Oxford, 2000.
- [139] Cf. Halfpenny, P. / McMylor, P. (eds.). *Positivist sociology and its critics*, Vol I-III, Elgar, Aldershot, 1994.
- [140] Cf. Flickschuh, K.; *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University, Cambridge, 2000.

- [141] Cf. Becker, E.; Was heisst Verstehen? Fragen zu gegenwärtiger und vergangener Krise in der Gesellschaft, S. Roderer, Regensburg, 2000.
- [142] Cf. Punzi, A.: Discorso, Patto, Diretto. La comunità tra consenso e giustizia nel pensiero di K. O. Apel, Giuffrè, Milano, 1996.
- [143] Cf. Apel, K. O.; TF, I, p.26. Sprondel, W.M. (ed.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion: für Thomas Luckmann, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
- [144] Cf. Hahn, L. E. (ed); The Philosophy of Donald Davidson, Open Court, Chicago, 1999. Brandom, R. B. (ed); Rorty and his Critics, Blackwell, Oxford, 2000.
- [145] Cf. Dodd, N.; Social Theory and Modernity, Polity, Oxford, 2000.
- [146] Cf. Eppler, E.; Privatisierung der politischen Moral?, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- [147] Cf. Sidgwick, Henry; Singer, M. G. (ed); Essays on Ethics and Method, Clarendon, Oxford University, 2000.
- [148] Cf. Gray, J.; Two Faces of Liberalism, Polity, Oxford, 2000.
- [149] Cf. Stoellger, P.; Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionphänomenologischer Horizont, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000,
- [150] Cf. Apel, K. O.; AETPA, p. 609-648.
- [151] Cf. Hanna, R.; Kant and the Foundation of Analytic Philosophy, Oxford University, Oxford, 2001. Goeres, R.; Die Entwicklung der Philosophie Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seiner Logikkonzeptionen, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.
- [152] Cf. Brand, U.; Brunnengräber, A.; Schrader, L.; Stock, C.; Wahl, P.; Global Governance. Alternative zur neoliberalen Globalisierung?, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2000.
- [153] Cf. Winch, P.; Ethics and Action, Routledge, London, 1972. Möbuss, S.; Sartre, Herder, Freiburg, 2000.
- [154] Cf. Butler, J.; Laclau, E.; Žižek, S. (eds); Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, Verso, London, 2000.
- [155] Cf. Edwards, T.; Contradictions of Consumption. Concepts, Practices and Politics in Consumer Society, Open University, Buckingham, 2000.
- [156] Cf. Hooker, B.; Little, M. (eds); Moral Particularism, Oxford University, Oxford, 2000.
- [157] Cf. Mouffe. C.; The Democratic Paradox, Verso, London, 2000.
- [158] Cf. Prendergast, C.; The Triangle of Representation, Columbia University, New York, 2000.
- [159] Cf. Frank, M.; Selbstbewusstsein und Argumentation, Van Gorcum, Amsterdam, 1997.
- [160] Cf. Buchanan, A.; Brock, D. W.; Daniels, N.; Wikler, D.; From Chance to Choice. Genetics and Justice, Cambridge University, Cambridge, 2000.
- [161] Cf. Swedenborg, Emanuel; Blom-Dahl, C. A.; Antón Pacheco, J. A. (eds); El habitante de dos mundos. Obra científica, religiosa y visionaria, Trotta, Madrid, 2000.
- [162] Cf. Apel, K. O.; AETPA, p. 649-700.
- [163] Cf. Habermas, J.; Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.
- [164] Cf. Habermas, J.; Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, Frankfurt, 1985. Müller-Doohm, S.; Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse', Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- [165] Cf. Habermas, J.; Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Suhrkamp, Frankfurt, 1997; The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays, Polity, Oxford, 2001.
- [166] Cf. Delanty, G.; Citizenship in a Global Age. Society, Culture, Politics, Open University, Buckingham, 2000.
- [167] Cf. Schnädelbach, H.; Rezension der Theorie des Kommunikativen Handelns, 1986.
- [168] Cf. Tenbruck, Friedrich; Homann, H. (Hrsg.); Das Werk Max Weber, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.

[169] Cf. Habermas, J.; Aclaraciones sobre la ética del discurso, Trotta, Madrid, 2000.

[170] Cf. Harman, G.; Explaining Value and other Essays in Moral Philosophy, Oxford University, Oxford, 2000.

[171] Cf. Cf. Apel, K. O.; AETPA, p. 665-680.

[172] Cf. Joas, H.; Praktische Intersubjektivität. De Entwicklung des Werkes von G. H. Mead, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

[173] Cf. McQuail, D.; McQuail's Mass Communication Theory, Sage, London, 2000.

[174] Cf. Joas, H. (Hg.); Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

[175] Cf. Ortiz de Landázuri, C.: "Dos melioristas: ¿Decisionismo metodológico o ética de las creencias? Nubiola, J. (ed); Peirce y Popper. La ética y la lógica de la ciencia, Anuario Filosófico, 3/2000, septiembre, (próxima publicación).

[176] Cf. Bröckling, U.; Krasmann, S.; Lemke, T. (Hg.); Governamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen (über Foucault), Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

[177] Cf. Ortiz de Landázuri, C.: "La rehabilitación de las éticas discursivas en la década de los 80". (A través de Karl Otto Apel), Sarmiento, A.; El primado de la persona en la moral contemporánea, XVII Simposio Internacional de Teología, Servicio Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 255-281 págs.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
España